لمن كان له عقل

فليتدبر هذه البحوث الإسلامية

الشيخ الدكتور

محمد بن حامد حَوَاريّ



لمن كان له عقل

فليتدبر هذه البحوث الإسلامية

الشيخ الدكتور

محمد بن حامد حَوَاريّ



ISBN 978-9957-05-165-5 (ردمك)

بسم الله الرحمن الرحيم

دار الضياء للنشر والتوزيع



عمان - الأردن

صندوق بريد : ٩٢٥٧٩٨ - الرمز : ١١١٩٠

هاتف وفاكس : ٠٠٩٦٢ ٦ ٥٦٧٨٥٠٢

البريد الإلكتروني : info@daraldia.com

الموقع على الإنترنت : www.daraldia.com

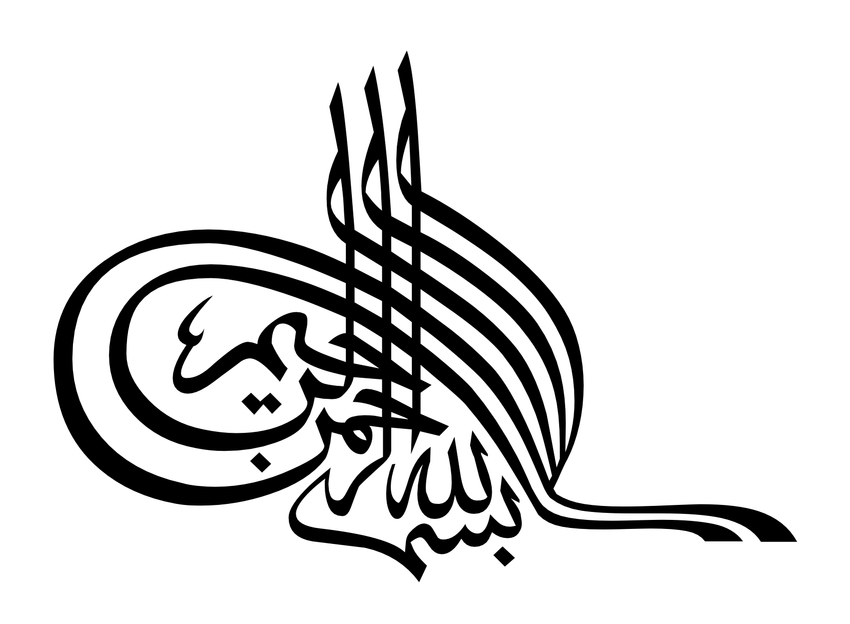
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية ٢٠٠٧/٨/٢٤١٣

٢١١
حواري ، محمد
لمن كان له عقل فليتدبر هذه البحوث الإسلامية / محمد حامد حواري .ـ
عمان : دار الضياء للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٧
(٣٢٠ ص).
ر.إ. (٢٠٠٧/٨/٢٤١٣).
الواصفات : // الثقافة الإسلامية // الأبحاث الإسلامية /

■ تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

١٤٢٩ هـ | ٢٠٠٨ م

صمم الغلاف أنس أحمد الجدع


بسم الله الرحمن الرحيم



نبذة من سيرة المؤلف

انطلقت مجموعة من عائلة (حَوَارِيّ) مغادرين الحجاز ليستقروا في مختلف بلاد الشام.

إنها فرع من آل النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ومن نسل ابن عمته صفية بنت عبد المطلب المعروف بالزبير رضي الله تعالى عنهما، ذلك لأنه روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: [ندب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الناس يوم الخندق (ليأتوا بأخبار عدوهم)، فانتدب الزبير، ثم ندبهم، فانتدب الزبير، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لكل نبي حواريّاً وحواريي الزبير» (لأنه الوحيد الذي تكررت منه الاستجابة)].

وقد وُلد الكاتب في ربيع الثاني لسنة ١٣٥٠ للهجرة من نسل حواريّ رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الزبير بن العوام رضي الله عنه، وهو ابن عمة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم صفية بنت عبد المطلب رضي الله عنها، ويلتقي نسبه بنسب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في سيد قريش قصي بن كلاب، وعمته خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، وأخواله حمزة والعباس رضي الله عنهما، وأولاد خاله علي وجعفر رضي الله عنهما، وحماه أبو بكر رضي الله عنه.

هذا وقد ولد الكاتب من أبوين حَواريّين، وقد استشهد والده حامد وعمه الوحيد فارس في الجهاد ضد الاستعمار البريطاني وعملائه.

وقد التحق الكاتب صاحب هذه السيرة بالجامعة السورية بدمشق ليتخرج بإجازة (ليسانس) في الآداب ثم بإجازة (ليسانس) أخرى في التربية.

وباشر بعدها عمله في الكويت ليقضي ثلاثين عاماً من عمره هناك حتى عام ١٩٩٠م بين التدريس والإشراف الفني والإداري والدراسات والبحوث والترجمة والنشاط في مختلف المجالات الفكرية والسياسية.. ودرس خلالها مقرر درجة الدبلوم العالي في الدراسات الإسلامية العليا في القاهرة.

وقد كتب أكثر من مائة وعشرين دراسة شملت جميع الميادين التربوية والثقافية والعلمية والاتصالات، بالإضافة للعديد من سلاسل المقالات التربوية والثقافية والإدارية التي نشرت في دوريات يومية وأسبوعية كويتية.

وقد شملت مؤلفاته هذين الكتابين:

١- الإيمان يبني الفرد والمجتمع، وقد ترجم هذا الكتاب بنفسه إلى اللغة الإنجليزية، ونقل الكتابين بشكل ندوات على أشرطة (الكاسيت)، وجعله القسم الأول من كتاب الإيمان يغير الإنسان.

٢- ويفرض الشريعة للحياة ، وقد ترجم هذا الكتاب أيضاً بنفسه إلى الإنجليزية، ونقل الكتابين بشكل ندوات كالسابق على أشرطة (الكاسيت) ، وجعله القسم الثاني من كتاب الإيمان يغير الإنسان المذكور أعلاه.

بالإضافة للكتب التالية:

١- دعوة من جامع الأحكام ، وهو دراسة لتفسير الإمام القرطبي في أربعة أجزاء، بالإضافة لدليل بموضوعات وأهداف السور.

٢- أئمة الشريعة الإسلامية،

٣- لمن كان له عقل .. فليتدبر هذه البحوث الإسلامية الخمسة عشر،

٤- السلام .. إلى أين ؟ في أربعة أقسام،

٥- ولوج المعرفة.. في خمسة أقسام،

وقد نال الكاتب درجتي (الماجستير) والدكتوراه في موضوع مقارنة الأديان الستة: الإسلام والنصرانية واليهودية والهندوسية والبوذية والكونفوشية، ثم نال درجة دكتوراه أخرى في مجال دراسة تفسير القرآن الكريم.

ونجد في هذا الكتاب مجموعة من البحوث الإسلامية التي طالما تخبط فيها الكتّاب والباحثون بحيث أساءوا للإسلام بقصدٍ أو بغير قصد، كأن وصفوه بالديمقراطية باسم الشورى، وبتوارث الحكم باسم الاستخلاف.. فجاءت هذه البحوث لتوضح الحقائق وتنهي الخلاف بين المسلمين ممن كان له عقل وقلب أو ألقى السمع وهو شهيد ...

وختاماً نسأل المولى سبحانه أن يجعل في هذا الكتاب الخير للإسلام ودعوته، وأن يجزي كاتبه خير الجزاء...

والحمد لله رب العالمين

د./م.م.حَوارِيّ
E-mail: admin@Hawarey.ORG

الفهرس

نبذة من سيرة المؤلف ٥
تقديم ٩
١- الشورى في الإسلام ١١
٢- التفكير وطريقة تعليمه المثلى ١٧
٣- الإدارة في العهود الإسلامية ٩٥
٤- عقوبة التعزير في الإسلام ١١٣
٥- الاستخلاف في نظر الإسلام ١٢٣
٦- شروط بيعة الخليفة ١٤١
٧- نبذة من السيرة النبوية ١٤٥
٨- الإسلام وقيم الأعمال ١٥٣
٩- تداول المال والتجارة في نظر الإسلام ١٥٧
١٠- جواز اليمين ووجوبه ١٦٣
١١- موقف الإسلام من الوحدة ١٦٥
١٢- التأمين في نظر الإسلام ١٦٩
١٣- الأنكحة الفاسدة ١٨٧
١٤- الإجماع كأصل فقهي ٢٠٧
١٥- أديان مقارنة ٢٣٧
المراجع ٣١٥

تقديم

إن الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله،

وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبعه وسار على طريقته بإحسان إلى يوم الدين، وبعد

أما آن للمسلمين بفئاهم: السنة والشيعة والإباضية أن يضعوا فرقتهم الدينية جانباً...

وينطلقوا معا في اختلافٍ مذهبيٍّ جامع...

ويلقوا وراء ظهورهم تاريخ مسألة الخلاف...

ويحزموا أمرهم بتفكيرٍ عقيٍ بل مستنيرٍ...

قائم على التفاهم والتشاور...

ليلتقوا في ظل دولة الخلافة الراشدة الموعودة؟؟

فإسلامكم يا قوم كفيل بتحقيق النموذج المحتذى لشعوب وأمم الأرض طرّى...

ولكم في مثال واحد من جوانب ضبط الحياة بجميع مناحيها...

ألا وهو عقوبة التعزير...

في مجال العقوبات الشرعية...

التي كثر اللغط حولها...

خير شاهد ودليل...

ولكم في نبذة بسيطة شاملة...

عن واقع ما كانت عليه الإدارة... في جميع عهود الدولة الإسلامية...

مما لا يعلمه الكثير من علماء المعمورة...

ما تقر به عيونكم وتطمئن إليه قلوبكم

فهل بعد ذلك من عذر تعذرون به أنفسكم؟!

فإلى تلاحم الأيدي... بل العقول والقلوب...

ندعوكم أيها المسلمون...

وتأكدوا أن المولى سبحانه لن يخذلكم إن نصرتم دينه بخالص أعمالكم...

ولكم في بقية البحوث ما تقر به عيونكم وتطمئن قلوبكم،

فاقبلوا عليها قراءة وتدبرا والله يتولاكم بعين عنايته وكريم لطفه

ويأخذ بأيديكم لتحقيق نصره وعودة مجده ...

واطمئنوا أنه سبحانه لن يتركم أعمالكم إن صدقتم في نواياكم وأعمالكم ...

{والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون}

صدق الله العظيم.

المؤلف

١ ■ الشـورى فـي الإسـلام

الشورى تعني أخذ الرأي مطلقاً، ولكن المشورة هي أخذ الرأي الملزم، فلا التشريع ولا التعريف ولا الأمور الفنية والعلمية ولا الأمور الفكرية لكشف الحقائق من المشورة، وأما غيرها من الآراء فهي من المشورة، فرب العالمين سبحانه عندما يقول {وأمرهم شورى بينهم} ويقول {وشاورهم في الأمر} فإن كلمة الشورى تأتي عامة دون قيد مما يشير إلى أن عملية الشـــورى هي أخذ الرأي دون قيد.

ولكن لما كان قوله عليه وآله وصحبه الصلاة السلام لصاحبيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما «لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما» محدداً بالمشورة كانت هي وحدها الملزمة عند أخذ الرأي وتبقى الشورى على إطلاقها، ولكن دقة مجالات المشورة تقتضي تحديد ما تدخله وما لا تدخله لخطورتها من كونها ملزمة للحاكم ولهذا جاء نص البحث في مطلعه على ما لا يدخل في المشورة ليبقي غير هذه الأمور داخلاً ضمنها.

فالتشريع الذي هو استنباط الأحكام الشرعية العملية من الأدلة الشرعية التفصيلية من كتاب وسنة وإجماع صحابة وقياس شرعي لمعالجة القضايا المستجدة لا يدخل في المشورة لأنـــه ليس وضعياً من آراء الناس وإنما مأخوذ من مصدريه الكتاب والسنة وما دلا عليه من إجمـــاع الصحابة والقياس الشرعي، كما أنه ليس للمشورة دخل في التعاريف التي تحدد معاني الأشياء وبعبارات جامعة لجميع أجزاء الشيء ومانعة من دخول أي جزء إليها سواء كانـــت لتحـــدد أشياء في المجالات الفكرية أو التشريعية أو غيرها، فكلا الأمرين (التشريع والتعريف) يبقيان من الأعمال الفردية التي يتصدى لها العالمون العارفون بها، كما أنه ليس للمشورة دخل في الأمور الفكرية ككشف حقائق الأشياء لأن هذا منوط بأهل الاختصاص في ذلك، وأخيراً الأمور الفنية والعلمية فإنها لا صلة لها بالمشورة لأنها في إطار أعمال المختصين أيضاً المحيطين علمـــاً بجميـــع جوانب الأمر الواحد منها سواء من حيث تحديد كيفية تشغيل أي أداة أو كيفية اســـتخدامها كنواحي فنية أو من حيث معرفة حقيقة الشيء وكيفية صناعته وصناعة أشياء أخـــرى معـــه

كنواحي علمية، وأما الأمور الفكرية التي فاتنا توضيحها أكثر فهي تلك المناقشات والبحوث الفكرية التي يتوصل من ربط نقاط الموضوع الواحد بعضها ببعض إلى معرفة حقائق جديدة فإنها كما أشرنا لا علاقة لها بالمشورة.

والسؤال الآن: فماذا ندخل من الأشياء في المشورة؟ والجواب إنها الأفكار التي تتصل بالأعمال من حيث ذاتها كبناء مدرسة أو مسجد أو طريق أو مرفأ أو كخوض معركة أو الدخول في مسابقة أو كتابة موضوع أو وضع مشروع أو أمثال ذلك مما يدخل تحت التفكير بالعمل والقيام به بشرط عدم الانتقال إلى النواحي الفنية في العمل من حيث كيفية القيام به.

هذه هي الشورى والمشورة في ذاتهما ولكن السؤال المهم: من أصحاب كل منهما وكيف يؤخذان منهما؟

إن الشورى حق لجميع المسلمين ولا حق لغير المسلمين في ذلك، ولكن إبداء الرأي مبادرة فإنه جائز لجميع أفراد الرعية مسلمين وغير مسلمين، فالنص القرآني السابق {وأمرهم شورى بينهم} والنص الآخر {وشاورهم في الأمر} يبينان أن الشورى محصورة في المسلمين، فهي حق لهم فقط فلا تؤخذ ولا تطلب من غيرهم من أبناء الرعية. وأما أن يتقدم صاحب رأي ابتداءً برأيه دون طلب منه للحاكم أو من ينيبه فإنه لا يدخل في الشورى التي تطلب وتؤخذ وإنما تفصل عنها ليدخل بذلك غير المسلمين مع المسلمين. وهكذا استقل المسلمون بالشورى بينما اشترك غير المسلمين معهم في إبداء الرأي وهو التعبير للحاكم أو من ينيبه عن الرأي.

ولتوضيح الفرق بين الشورى وإبداء الرأي يمكن إيراد الأمثلة والوقائع التالية من سيرة الرسول عليه وآله وصحبه السلام وصحابته رضوان الله عليهم: فمن الشورى ما حصل في بدر بتحديد موقع المعركة، وفي أحد بالخروج من المدينة للحرب، وفي الخندق بحفر الخندق، وفي الحديبية بإلزام الشروط التي رآها أكثر الصحابة قاسية في حق المسلمين. وأما إبداء الرأي فمنه موقف جبلة بن الأيهم، وذلك عندما رفض أن يقتص منه أحد الرعية بحجة أنه ملك، وموقف سكان حمص عندما احتفظوا بأموال الجزية حتى رجع إليهم خالد بن الوليد رضي الله عنه.

هذا بالنسبة للشورى وأصحابها، والفرق بينها وبين إبداء الرأي، ومن هم أصحابه، ولكن كيف تؤخذ الشورى بعامة والمشورة بخاصة؟

إن المسائل التي تدخل تحت الشورى إما أن تكون من نوع المشورة، ويؤخذ فيها الرأي بالأكثرية بغض النظر عن كونه صواباً أو خطأً، وإما أن تكون مما عداها من مسائل الشـــورى وعندها يُتحرى فيها عن الصواب بغض النظر عن الأكثرية أو الأقلية.

فالشورى مطلقة تشمل ما يؤخذ على سبيل الإلزام، وهو المشورة، كما تشمل ما يؤخذ بغير إلزام. وطريقة أخذ كل منهما أن المشورة الملزمة لا يتحرى فيها البحث عـــن الصـــواب وتجنب الخطأ، ولا ينظر إلى ذلك وإنما ينظر إلى أكثرية من يؤيد ذلك أو أقليتهم، فالمهم هو عدد المؤيدين والمخالفين. وأما ما لا يدخل من الشورى تحت المشورة الملزمة، ويبقى الأخذ به ليس على سبيل الإلزام، فإنه لا يؤخذ عن طريق عدد المؤيدين له، بمعنى لا يؤخذ به إذا كانوا هـــم الأقلية ويؤخذ به إذا كانوا هم الأكثرية، وإنما ينظر فيه إلى كون هذا الرأي صواباً أو خطـــأ، فالمهم فيه ليس الأكثرية أو الأقلية وإنما الصواب أو الخطأ.

أما الدال على ذلك فهو واضح في مخاطبة الرسول عليه وآله وصحبه السلام لوزيريـــه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما اللذين قال عنهما (وزيراي من أهل الأرض أبو بكر وعمر) إذ خاطبهما قائلاً (لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما) فجعل رأيهما كاثنين ملزماً له كفرد واحد إذا كان من نوع المشورة، بينما نرى أن الآية الكريمة {وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله} لم تنظر إلى الأكثرية أو الأقلية بل نظرت إلى الرأي الذي رجح للحاكم واطمأنـــت نفسه لصوابه من بين الآراء العديدة المعروضة عليه بعد أن شاورهم وسمع آراءهم، فأمره رب العزة سبحانه بقوله {فإذا عزمت} على رأي من هذه الآراء لتنفذه في مجاله {فتوكل على الله} فبادر بالأخذ بهذا الرأي والأمر بتنفيذه معتمداً في ذلك على الله سبحانه الذي يعينك عليه.

وبالنظر إلى أنواع الآراء البشرية نجدها لا تتعدى أربعة:

١- الآراء التشريعية، وهذه لا تؤخذ على أساس الشورى أو المشورة وانما على أساس الدليل الشرعي وقوة انطباقه على المسألة الجارية.

٢- الآراء التي تحدد معاني الأشياء بالتعاريف الجامعة المانعة، وهذه لا تؤخذ لا بشورى ولا مشورة وإنما من العلماء العارفين بميدان الشيء الواحد الذي يراد تعريفه.

٣- الآراء التي تكشف عن حقائق الأشياء أو كيفية استخدامها وصيانتها، وهـــذه لا علاقة للشورى أو المشورة بها وإنما تؤخذ من أهل الاختصاص والخبرة من العلماء والفنيين.

٤- الآراء التي تدل على الأعمال كأن نبني مسجداً أو مدرسة أو نعبد طريقاً أو ننشئ مشفىً، وهذه تدخل تحت المشورة الملزمة ويؤخذ فيها برأي الأكثرية ويطرح رأي الأقلية.

فكل ما تنطبق عليه كلمة مشورة من الأمور الداخلية للأمة يجب أن يؤخذ فيها رأي مجلس الأمة الذي يمثلها، وذلك مثل شؤون الحكم والتعليم والصحة والاقتصاد ونحوها، ويكون رأيه ملزماً للحاكم في ذلك، وأما ما لا يدخل تحت كلمة مشورة فلا يجب أخذ رأي مجلس الأمة فيه، وذلك مثل السياسة الخارجية والمالية والجيش لأن هذه أصلاً من أسرار الدولة التي لا تطلع عليها الأمة فكيف يؤخذ برأيها فيها عند القيام بها؟

وأما بعد أن تقوم الدولة بهذه الأعمال أو تلك فإنها تصبح معلومة لدى الأمة فيصبح من حقها المحاسبة عليها سواءً كانت من الأمور الداخلية أم الخارجية أم المالية أم الجيش، ويكون رأي مجلس الأمة في ذلك ملزماً حيث تكون الأكثرية وغير ملزم مع الأقلية، وأما إذا اختلف المجلس مع الحاكم على عمل معين من الناحية الشرعية فيرجع في ذلك إلى محكمة المظالم صاحبة الصلاحية في البت بشرعية الدستور ودستورية القوانين، فمن حق مجلس الأمة محاسبة الدولة على جميع ما يحصل منها من أعمال بالفعل سواءً كانت من الشؤون الداخلية كالتعليم والصحة والاقتصاد وغيرها، أو الشؤون الخارجية كالتجارة والمعاهدات وغيرها، أو الشؤون المالية كالضرائب والزكاة والخراج والجزية وغيرها، أو الشؤون العسكرية كالأسلحة والمعدات وإنشاء المعسكرات وغيرها، ويكون رأي المجلس ملزماً في الأمور التي يلزم فيها رأي الأكثرية من المشورة، وغير ملزم فيما كان فيها رأي الأكثرية من الشورى أو إبداء الرأي غير المشورة، فمثلاً أن تبنى المشافي والمدارس والجامعات ومحطات توليد الطاقة أو ضخ المياه وغيرها أو لا تبنى في هذه المنطقة، وبهذه التقديرات، فهذا من المشورة الملزمة، ولكن أن يكون المبنى الواحد منها في هذا الموضع وليس ذاك، وبهذه المواصفات وليست تلك، فهذا من الشورى التي يتحرى فيها عن الصواب بغض النظر عن الأكثرية والأقلية لأنها تتبع الخبرات والمعارف العلمية.

كما أن من حق مجلس الأمة أن يقدم المشورة للحاكم بإظهار عدم الرضا من أي والٍ من الولاة أو عامل من العمال أو معاون من المعاونين، سواء كان معاون تفويض أو تنفيذ، ورأيه في ذلك ملزماً لأن الحاكم ومعاونيه نواب عن الأمة في تطبيق الشرع، فهي تملك إلغاء هذه

النيابة لأي مبرر كان وما على الرئيس إلا العزل لمن ألغيت نيابته فوراً بمجرد إظهار الشكوى منه، وما فعله الفاروق عمر رضي الله عنه في حق واليه سعد بن أبي وقــاص، واجمــع عليــه الصحابة، عندما عزله من ولايته بمجرد الشكوى منه إلا أكبر دليل.

كما أن من حق مجلس الأمة أن يناقش أعضاؤه المسلمون ما يحيل إليه رئيس الدولة من أحكام دستورية أو قانونية ويطلب الرأي فيها، ولكن رأيه غير ملزم لأنه لمجرد الاستنارة، وهذا هو مدلول الآية الكريمة {وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله}.

وأما رئاسة الدولة فللمسلمين من أعضاء مجلس الأمة الحق في عملية حصر المرشــحين لتسلمها، ورأيهم في ذلك ملزم لأنهم يمثلون الأمة صاحبة الحكم أصلاً.

وأما غير المسلمين من رعية الدولة فلهم الحق في إبداء الرأي بإظهار الشكوى من ظلم يقع عليهم من حاكم أو أي موظف في الدولة، أو من سوء تطبيق أحكام الشــرع علــيهم، فاليهودي الذي يشتكي لعمر رضي الله عنه أمير المؤمنين الفقر ويوضح له السبب فيــأمر لــه بحاجته كما يأمر لأمثاله بحاجتهم يعطي الدليل الذي أجمع عليه الصحابة في حق أهل الذمــة في إبداء الرأي كجزء من عملية الشورى.

وهكذا تأخذ الشورى كفكرة طريقها إلى التطبيق العملي في واقع المســلمين وأمتــهم ومجتمعهم ومن يعيش معهم ويرتضي الاحتكام لشريعتهم.

وأما القول بأن الشورى هي مستند قوي يلتقي به التشريع الإسلامي في الحكــم مــع الديمقراطية مما يجيز إطلاق هذه الكلمة على الإسلام فإن هذا القول تنقصه المعرفة الصــحيحة للديمقراطية في حقيقتها لا في مظهر من مظاهرها. فالديمقراطية في حقيقتها تســتند في الحيــاة كنظام حكم على ركيزة أساسية هي أن السيادة للشعب، وأن الشعب هو صاحب القــرار في صحة هذا الرأي أو خطئه، وفي صحة هذا التشريع أو خطئه، وأنه لا يجوز أن يعود في ذلــك لأي مرجع تشريعي ديني مطلقاً لأن تدخل الدين في الحياة مرفوض في الديمقراطية من حيــث تنظيم المجتمع وإن سمحت به من حيث الفردية وحرية العقيدة. ومن هنا، ومــن أول الطريــق افترق الإسلام عن الديمقراطية افتراقاً كاملاً إذ السيادة فيه للشرع لا للشعب {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممــا قضــيت ويســلموا تسليماً} {وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض مــا أنزل الله إليك}.

وأما أن تلتقي الديمقراطية ومظهرها الانتخابي لأعضاء مجلس الأمة وللحاكم مع الإسلام فإن هذا اللقاء ليس أكثر من مظهري ولا علاقة له بالجوهر لأن مهمة مجلس الأمة في نظر الديمقراطية هي التعبير عن سيادة الشعب وليس الشرع عندما يتولى مهمة تقرير النظام والتشريع الذي يريده لتنظيم شؤون الأمة والمجتمع في الداخل والخارج، ولذلك سموه بالسلطة التشريعية، وهي عندهم بحق السلطة التشريعيّة وإن كان المشرع الفعلي ليس المجلس وإنما الحكام ودور المجلس هو مناقشة ما يعرضه عليه الحكام أو المجلس نفسه من تشريعات تنتهي لإقراره لها، وبدون هذا الإقرار لا تصبح تشريعاً...

أما في نظر الإسلام فمهمة مجلس الأمة تختلف عن ذلك تماماً إذ نجده يتمتع بالصلاحيات الأربع المشار إليها سابقاً وهي:

١- المشورة في الأمور الداخلية دون الخارجية والمالية والجيش، وتكون ملزمة، وأما بالنسبة للمحاسبة الملزمة للحاكم فهي على جميع الأعمال النافذة حيث رأي الأكثرية، وغير الملزمة في غير ذلك، والحسم لمحكمة المظالم عند الاختلاف بينهما في أمر تشريعي.

٢- المشورة بإظهار عدم الرضا من الولاة أو المعاونين من قبل أعضائه المسلمين، وإبداء الرأي من كل ظلم أو سوء حكم من غير المسلمين.

٣- المشورة بحصر الأعضاء المسلمين المرشحين لرئاسة الدولة.

٤- إبداء الرأي من الأعضاء المسلمين بمناقشة الأحكام التي يريد الحاكم أن يتبناها دون إلزام في ذلك.

وشتان بين هذه المهمة الإسلامية وبين تلك المهمة الديمقراطية، وعندها يتهافت القول باحتمال إطلاق وصف الديمقراطية على الإسلام للالتقاء في هذا المظهر مع الافتراق الكامل في الجوهر، ويبقى القول الفصل في ذلك لقاعدة الإسلام الأولى في الحكم ألا وهي «السيادة للشرع لا للشعب» وهي القاعدة المرفوضة في الديمقراطية القائلة بقاعدة «الدين لله والوطن للجميع» وقاعدة «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» أي أن السيادة عندهم للشعب لا للشرع.

٢ ■ التفكير وطريقة تعليمه المثلى

تقديم في تساؤلات

ما التفكير؟ ما حقيقته، وكيف يجري؟ وما عناصره الأساسية؟ وهل هو من خصوصيات الإنسان من بين الكائنات الحية؟ وما هي مستوياته؟ وما الفرق بينه وبين العقل والإدراك؟ وهل هو عملية طبيعية عفوية أم مهارة مصطنعة متقصدة؟ وما هي أنواعه؟ وما صلته بالذكاء، وباللغة، وبالشعور والعاطفة، وبسرعة البديهة بالذات؟ وهل له صلة بالعقيدة وبحل العقدة الإنسانية الكبرى؟ وهل له صلة بنهضة الفرد والأمة والمجتمع؟ ومتى يجب أن يجرى بحثه: قبل بحث العقل أو بعده، ولماذا؟ وما المحاولة الجادة التي جرت من قبل لبحثه؟ بل لبحث العقل؟ وهل تبحث الغيبيات في التفكير أم فقط الوجود المادي؟ وما صلة التفكير بعيش الإنسان، وما صلته بحقائق الحياة، بالأهداف والغايات؟ وكيف يؤثر في تغيير حال الفرد والأمة والمجتمع؟ وما علاقته بفهم النصوص الخمسة: العلمية، والأدبية، والفكرية، والتشريعية، والسياسية؟ وما صلته بالتربية والتعليم للمنهج المدرسي؟ وما صلته بالإدراك والمنطق والفكر؟

وما الطريقة في التفكير: هل هي واحدة أو أكثر؟ وإذا كانت اثنتين فأيهما الواجب تقديمها على الأخرى؟ وما هو أسلوب التفكير، وما هي وسيلته؟ وهل من فرق بين طريقة التفكير وأسلوبه ووسيلته؟ وهل البحوث المنطقية والموضوعية من الطريقة أو من الأساليب أو من الوسائل؟ وهل في النهاية من طريقة مثلى في تعليم التفكير؟ وما هو التعليم والتعلم والفرق بينهما وبين التربية؟ وماذا يعلّم الآن وماذا يجب أن يعلّم؟ وكيف يجري التعليم الآن، وكيف يجب أن يجري التعليم؟ وهل التفكير كتفكير موضوع أو مقرر مدرسي للتعليم والتعلّم أم غير ذلك؟ وما حقيقة نوع التعليم الذي يعلّم أو يجب أن يعلّم، وما هي الطريقة التي يجب أن يعلّم بها؟

إجابة التساؤلات :

ما التفكير؟

إن التفكير هو العملية العقلية التي يقوم بها العقل فيوجد الإدراك لما يجري التفكير به، ويصدر الحكم بصدده، وهو الفكر، ولكن ما هي حقيقة هذه العملية العقلية؟ بل ما هي حقيقة العقل الذي يقوم بهذه العملية؟ وهل يصح أن يبحث في عمل العقل قبل أن يبحث في العقل نفسه؟

لقد كان هذا هو الخطأ الذي وقع فيه العلماء في القديم والحديث عندما انصـــرفوا إلى البحث في التفكير قبل البحث في العقل، موضع التفكير وسبيله. وكان من نتيجة بحـــثهم أن وصلوا للمنطق، فأفسدوا به المعرفة إذ كان وبالاً عليها بدلاً من أن يكون سبيلاً للوصول إليها ومقياساً لصحتها. كما وصلوا للفلسفة، فتعمقوا في ما وراء الوجود المادي، مما جعلهم يبتعدون عن الواقع والحقيقة، فانحرفوا بالتفكير عن جادة الصواب والحق.

وعليه لابد من معرفة واقع العقل معرفة يقينية قبل البحـــث في الـــتفكير، كيـــف لا والتفكير ثمرة العقل، والعلوم والفنون وجميع صنوف الثقافة هي ثمرة التفكير. ومتى تمت معرفة واقع العقل هذا بشكل جازم أمكن معرفة واقع التفكير وطريقته السليمة، ثم أمكن الحكم فيما إذا كانت تلك المعرفة علماً أو ثقافة، ومتى تمت هذه المعرفة أمكن التمييز عندها بذلك بـــين الكيمياء كعلم، لاعتماده على التجربة والملاحظة والاستنتاج، وبين التشريع كثقافة، لاعتماده على النقل والبحث والاستنباط، كما أمكن أن يميز بعدها بين طريقة التفكير كأصـــل وبـــين أساليب التفكير ووسائله كفرع للأصل.

وعليه لابد بالنظر لأهمية معرفة العقل أولاً من أن يجري تقديم بحثه على غيره.

فما العقل؟

إن نظرة تاريخية لمعرفة ما جرى من بحوث لتحديد معنى العقل تري أن جميع ما جرى من محاولات في القديم والحديث، في الغرب والشرق، لتعريف العقل لا يستحق منـــها النظـــر إلا محاولة علماء أو مفكري الشيوعية الذين لولا إنكارهم الخالق لما ضاعت محاولتهم الجدية، ذلك لأنهم بدأوا ببحث الواقع والفكر، وتساءلوا فيما إذا وجد الفكر قبل الواقع أو الواقـــع قبـــل الفكر، وترددوا بين القولين، ولكنهم استقروا في رأيهم على أن الواقع قبل الفكر، ولـــذلك عرّفوا الفكر بأنه انعكاس الواقع على الدماغ. وتوفرت لديهم بهذه المحاولة عناصر حقيقة الفكر وهي: الواقع، والدماغ، وعملية انعكاس الواقع على الدماغ. وهكذا كانت المحاولـــة جـــادة وقريبة من الحقيقة إذ لا فكر بلا واقع، ولا معرفة بلا واقع، وإلا فهما خيال أو تخريف.

وعليه فإن الواقع هو أساس الفكر، والفكر تعبير عن واقع أو حكم عليه، وأن الواقع تبعاً لذلك هو أساس التفكير إذ بدونه لا يوجد فكر ولا تفكير. وأما الدماغ فإنه مركز الفكر

والتفكير الوحيد والرئيس، وبدونه لا يمكن أن يوجد فكر ولا تفكير. ولهذا كان الجزم بأنه لا يمكن أن يوجد فكر أو تفكير بدون وجود واقع ودماغ معاً.

لقد عرف مفكرو الشيوعية ذلك، ولكنهم عندما حاولوا ربط الواقع بالدماغ ليصلوا إلى الفكر ويعرفوا التفكير فإنهم ضلوا الطريق عندما قالوا بأن الرابط بينهما هو انعكاس الواقع على الدماغ. وهكذا أخطأوا معرفة العقل وذلك بسبب إصرارهم على إنكار وجود الخالق الذي خلق هذا الوجود المادي من عدم. ولو قالوا بأن المعرفة تسبق الواقع لأصابوا الحقيقة، لأن المعرفة الأولى قد أعطيت للإنسان الأول ممن أوجده. وبالطبع فإن هذا بخلاف زعمهم بأن العالم أزلي والواقع أزلي، وأن انعكاس الواقع على الدماغ هو العقل الذي أوجد الفكر والتفكير. ولو تخلوا عن تلك الفروض والتخيلات من أن الإنسان الأول قد جرب الواقع فوصل إلى المعرفة، وعن الزعم بأن عملية التفكير تأتي من انعكاس الواقع أو انطباقه على الدماغ، وقالوا بدلاً من ذلك بأنها تأتي من الإحساس بالواقع الذي ينتهي إلى مركز الدماغ، لأصابوا الحق في معرفة ذلك وفي معرفة العقل. وهكذا كان أساس خطئهم إنكارهم بأن لهذا الوجود خالقاً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنهم لو أدركوا ضرورة وجود معلومات سابقة عن الواقع لكي يوجد الفكر والتفكير وتكوين العقل لعرفوا الحقيقة، ولعرفوا بأن الإنسان وحده يختص بذلك وليس لدى غيره من الأحياء من عقل ولا تفكير.

وهكذا جاء الجزم بأن تعريف العقل مبني على المشاهد المحسوس، وأن هذا التعريف قد جاء ملزماً لجميع الناس وليس لأهل دين معين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين.

فأين هي المعلومات السابقة لدى المسلمين؟

لاشك أن ذلك متحقق في قوله تعالى في كتابه العزيز {وعلم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال: ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون}، فإنه تعالى يبين في هذا النص القطعي الثبوت القطعي الدلالة بأن آدم قد علمه الله تعالى، خالق الأشياء من

عدم، أسماء الأشياء أو مسمياتها، وأنه لما عرضت عليه عرفها. وهذا يدل على أن الله تعالى هو الذي أعطى الإنسان الأول معلومات عرف بها الأشياء، وأنه لولا تلك المعلومات لما عرف الأشياء. وهذا يؤكد بأنه لولا تخلي الشيوعيين عن ضرورة وجود المعلومات السابقة لمعرفة العقل لما وقعوا في الخطأ، كما يؤكد بأنه لابد من وجود معلومات سابقة عن أي واقع حتى يوجد الفكر عنه، كما يؤكد بأنه لابد من وجود الواقع ومعلومات سابقة عنه لدى الدماغ كشرط ضروري لوجود العملية العقلية، تلك العملية التي بدونها لا يمكن أن يوجد تفكير ولا فكر ولا عقل ولا إدراك.

فما هي عناصر التفكير الأساسية إذن؟

إنها أربعة: وجود واقع، وتوفر معلومات سابقة عن هذا الواقع، ووجود دماغ سليم، ووجود إحساس ينقل ذاك الواقع إلى الدماغ ليربطه بالمعلومات السابقة فيصدر الحكم عليه.

وأما أن النقل للواقع إلى الدماغ بأنه إحساس وليس انعكاساً فذلك يؤكده عدم وجود أي انعكاس بين المادة والدماغ، وإنما الموجود هو انتقال الإحساس بالمادة إلى الدماغ، وأن حاسة أو أكثر من الحواس هي التي تقوم بذلك من خلال أعضاء محددة من الجسم إما العين أو الأذن أو الأنف أو اللسان أو الجلد. وهذا الحال ظاهر تماماً في الأشياء المادية، وأما غير المادية، من معنوية أو روحية، فإنها كذلك يحصل الإحساس بها لتتكون عملية التفكير عنها.

فمثلاً: كما يظهر ذلك من جرح الكرامة وأنه لابد من الإحساس به ليحصل الحكم على وقوع الجرح، وهذا معنوي. ومثلاً، لابد من الإحساس بغضب الله تعالى لتحصيل الحكم فيه، وهذا روحي. وأما الحس بالأشياء المادية فإنه طبيعي، ويقوى ويضعف تبعاً لفهم طبيعتها، ولكن الحس بالأشياء غير المادية فإنه لا يحصل إلا بفهمها أو بالتقليد.

وكيف انحرف الشيوعيون في ذلك؟

بالرغم من أنهم انحرفوا بالقول بالانعكاس بدلاً من الإحساس إلا أن أساس انحرافهم هو إنكارهم المعلومات السابقة عن الواقع. وكان يكفيهم لو لاحظوا أن الإحساس بالواقع مهما تكرر فإنه يبقى مجرد إحساس، وأنه لن يحصل منه أي فكر إلا بوجود معلومات سابقة لدى الإنسان ليفسر بواسطتها الواقع الذي أحس به.

ولهم في واقع الحياة المادي الأمثلة القاطعة على ذلك، فلو أحس إنسان بالكتابة في كتاب سرياني، وهو لا يعرف السريانية، فإنه لا يمكن أن يعرف كلمة واحدة منه إلا بعد أن تعطى له معلومات عن السريانية. والحال نفسه في حق كل أمر ومسألة لأن العملية العقلية واحدة في كل شيء وكل أمر وكل مسألة.

ولو تذكروا أن الطفل مهما كبر دماغه وتقدم به العمر فإنه يبقى يحس بالأشياء والأمور والمسائل مجرد إحساس إذا لم يعط معلومات عن الواحد منها.

ولو استعرضوا جميع وقائع الحياة لوجدوها تؤكد أن الدماغ، مهما كان كبيراً وسليماً، لا يكفي، وأن الإحساس، مهما كان شديداً وفائقاً، لا يكفي، بل لابد منهما معاً مع المعلومات السابقة عن موضوع الإحساس ليصار إلى الربط بين هذه المعلومات السابقة والواقع، ومن ثم إدراكه فالحكم عليه بفكر معين، الأمر الذي يفرض بصورة لا تحتمل أدنى شك لزوم وجود المعلومات السابقة الصحيحة والكافية عن نفس الواقع موضوع الإحساس لكي تحصل العملية العقلية بشأنه ويصدر الحكم بحقه.

ولكن هل هذه العملية العقلية خاصة بالإنسان؟

إننا ونحن نتحدث عن عملية عقلية بتلك العناصر الأساسية الأربعة فإننا نجد الإنسان وحده مختصاً بها، وما ذلك إلا لأنه الكائن الوحيد الذي يملك هذه العناصر مجتمعة، ولأنه وحده حسب المشاهد المحسوس الذي يمتاز بالإدراك العقلي الناشئ من هذه العملية.

فهل هناك غير الإدراك العقلي بين الأحياء؟

بالتدقيق للمشاهد المحسوس نجد أن هناك إدراكاً شعورياً موجوداً لدى الإنسان ولدى غيره من الأحياء، مما يجعله يشمل جميع الأحياء ولا يخص الإنسان كالإدراك العقلي، ذلك أن هذا الإدراك الشعوري ناتج عن الغرائز والحاجات العضوية. فمثلاً: عند عرض تفاحة وحجر على طفل وحيوان نجد أن كلاً منهما، ولا سيما بعد تكرار العرض، يعرف أن التفاحة تؤكل والحجر لا يؤكل، كما يعرف الحمار أن العشب يؤكل والتراب لا يؤكل، إنه تمييز شعوري لا عقلي، إنه مجرد استرجاع إحساس ولا سيما مع التكرار، وذلك تماماً كما يحصل لدى الكلب عندما يسيل لعابه عند ضرب الجرس الذي تعود مع سماعه عند الأكل.

ولكن ما معنى تلك الحركات التي يؤديها الحيوان بالتدريب؟

صحيح إنها أعمال لا علاقة لها بالشعور والغريزة ولكن الحيوان يقوم بها كالطفل البشري من باب التعويد والتقليد وليس عن عقل ولا إدراك، وما ذلك إلا لأن دماغ الحيوان لا ربط فيه للمعلومات وإنما فيه مجرد استرجاع الإحساس فقط، فهو تمييز حسي غريزي، ولأن عملية الاسترجاع هذه تختلف تماماً عن عملية الربط لأن الاسترجاع متعلق بالغرائز والحاجات العضوية بينما الربط يشمل كل ما يتعلق بالغرائز والحاجات العضوية، كما في الحيوان، ويشمل الحكم على ماهية الأشياء بناء على مخزون الدماغ الفكري، كما في الإنسان مما لا يوجد منه شيء لدى الحيوان.

وأما الاستشهاد بالإنسان الأول، وأنه اهتدى من تجاربه التي كونت معلومات لديه، فإنه استشهاد في غير محله لأنه يقيس الإنسان الحالي الشاهد على الإنسان الأول الغائب، والواجب العكس من ذلك بأن يجري قياس الغائب على الشاهد، وعندها يمكن أن نرى كيف أنه لابد من المعلومات السابقة في الربط عند الإنسان، وهذا بخلاف استرجاع الإحساس عند الإنسان والحيوان، ونرى كيف أنه لا يشكل عملية عقلية ينتج عنها عقل وينتج إدراكا لحقيقة الشيء وحكماً عليه.

فما هي طريقة العقل في إصدار الأفكار؟

وكيف نميز بينها وبين أسلوب التفكير، ووسيلة التفكير؟

إن الطريق العقلية في إنتاج أو إصدار الفكر هي الكيفية التي تسير عليها العملية العقلية وفقاً لطبيعتها وواقعها، فهي لا تتغير ولا تتعدد ولا تختلف، وهي الأساس في التفكير، وهي المنهج المحدد في البحث الذي يسلكه العقل للوصول إلى معرفة حقيقة الشيء موضع البحث، إنها طريق نقل الحس بالواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ وتفسير هذا الواقع بما يختزن الدماغ من معلومات عن الواقع، وعندها يصدر الدماغ حكمه عليه، وهذا الحكم هو الفكر، وهو الذي تكون بالإدراك الذي جرى بالعملية العقلية.

أما أن هذا المسلك يختص بأشياء دون أشياء، أو أمور دون أمور، فلا، لأنه يتم في بحث المواد المحسوسة، كما يجري في الفيزياء والكيمياء مثلاً، ويتم أيضاً في بحث الأفكار، كما يجري في العقائد والتشريع مثلاً، ويتم في فهم الكلام بنصوصه المختلفة، كما يجري في الأدب والفقه مثلاً.

إنه بهذه الطريقة العقلية يتم إدراك الأشياء والأمور، سواء لما سبق إدراكه أو يراد إدراكه، فهي إذن الطريقة الوحيدة للتفكير والإدراك والحكم.

وأما الطريقة العلمية فهي فرع لها أو أسلوب من أساليبها يقتضيها بحث الشيء، وهي وإن كانت لا تشبه الطريقة المنطقية إلا أن هذه أيضاً وسيلة من وسائل تلك الطريقة العقلية.

وأما أسلوب التفكير فهو الكيفية أو الكيفيات التي بها يبحث الشيء المادي أو غير المادي، وهو يتعدد ويتغير ويختلف تبعاً لنوع العمل أو الشيء موضع التفكير بعكس الطريقة التي تمتاز بالثبات كما سبقت الإشارة.

وأما وسيلة التفكير فهي الأداة التي يجري بها بحث الشيء، ولذلك هي تتبع الأسلوب المتخذ في التفكير، وقد تتعدد أكثر بكثير من الأساليب وتتغير وتختلف إذ قد يحتاج الأسلوب إلى ذلك تبعاً للكثير من الظروف والأحوال التي يمر بها أو يحتاجها.

ولكن هل من شرط تتقيد به العملية العقلية أم لا؟

لما كانت هذه العملية تستهدف إدراك الشيء أو الأمر حسب واقعه هو في حقيقته فإنه يجب تجنب الرأي السابق عنه في العملية، كما يجب الحد من استعمال المعلومات السابقة إلا بالقدر المناسب، لأن الرأي السابق قد يسبب الخطأ في أدراك الشيء على حقيقته الفعلية من خلال تسلطه على المعلومات المناسبة فيوجه تفسيرها بشكل خاطئ. وبهذا التجنب تكون النتيجة كحكم على وجود الشيء قطعية، لأنه حكم صدر عن طريق الإحساس بواقع ذاك الشيء الموجود، وهو لا يخطئ بشأن وجود الواقع كوجود، ولكنها إن كانت كحكم على حقيقة الشيء أو صفته فهي ظنية، لأنها حكم صدر عن طريق المعلومات أو عن طريق تحليلات الواقع المحسوس مع المعلومات، وهذه من الممكن أن يتسرب إليها الخطأ وإن كانت ستبقى فكراً صائباً حتى يظهر خطأه، وعندها يحكم عليها بالخطأ.

فأفكار العقائد قطعية لأنها تتعلق بوجود الشيء، وأفكار الأحكام الشرعية ظنية لأنها تتعلق بالمعلومات عن الشيء أو بتحليل الواقع مع المعلومات.

ولكن السؤال يبقى قائماً عن الطريقة العلمية

ليلفت الجواب النظر لطغيان الأفكار العلمية على العالم على أثر نجاح العلوم التجريبية، وليقول بأن هذا الحال قد فرض بيان حقيقة الطريقة العلمية والفرق بينها وبين الطريقة العقلية.

إن الطريقة العلمية هي منهج معين في البحث يتبع من أجل معرفة حقيقة الشيء مسلكاً معيناً هو إجراء تجارب عليه ما دام هذا الشيء مادة محسوسة، ولذلك لا علاقة لهذه الطريقة بالأفكار وإنما هي خاصة بالعلوم التجريبية.

وأما مسلك هذه الطريقة فإنها تخضع المادة المحسوسة لظروف وعوامل جديدة غير الأصلية، وتلاحظ ما يحصل لهذه المادة بالمقارنة مع الأصل، وتتوصل إلى حقيقة مادية ملموسة في المختبر عن المادة.

وأما شرطها اللازم التقيد به فهو التخلي عن جميع المعلومات السابقة عن تلك المادة والاكتفاء بملاحظتها وتجربتها ومقارنتها مع الأصل، وترتيب ما يلاحظ عليها، واستنتاج النتيجة من ذلك كله، فهي إذن نتيجة علمية خاضعة للبحث والتمحيص وقابلة للخطأ حتى يثبت البحث العلمي عدم تسرب أي خطأ إليها.

فما مدى صلاح هذه الطريقة العلمية للتفكير؟

لاشك أنها طريقة صحيحة للبحث العلمي، ولكنها لا تصلح كأساس في التفكير إذ هي أسلوب دائم من أساليبه فقط ولا تطبق إلا بشأن المادة المحسوسة وذلك لمعرفة حقيقتها من خلال التجارب، ولا تطبق في مجال المعارف والحقائق العقلية غير التجريبية، وهي ليست أساساً للتفكير ولا أصلاً يبنى عليه وإنما هي فرع بني على أصل وذلك ظاهر من ناحيتين:

١- حاجتها لمعلومات سابقة ولو أولية عن الشيء موضع البحث والتجربة، وأما قولهم بالتخلي عن المعلومات السابقة فإنهم يقصدون به الآراء السابقة وليس المعلومات السابقة، والفرق بينهما كبير. ومع تلك المعلومات الأولية السابقة تأخذ بالملاحظة والتجربة والمقارنة والترتيب فالاستنتاج القائم على هذه المقدمات العلمية. فهي إذن تجربة وملاحظة واستنتاج مع ضرورة وجود معلومات سابقة جاءت بنقل الواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ، أي بالطريقة العقلية التي هي الأساس وتلك العلمية مجرد فرع من فروعها.

٢- فرضها عدم وجود ما لا يلمس مادياً، فلا وجود للمنطق ولا للتاريخ ولا الفقه ولا السياسة ولا أمثالها مما لا يلمس باليد ولا يخضع للتجربة. فلا وجود لله تعالى عندهم ولا الملائكة ولا الشياطين ولا غيرها من الموجودات التي لم تثبت علمياً بالتجربة والملاحظة

والاستنتاج المادي. وهذا بلا شك خطأ فاحش لأن العلوم الطبيعية فرع من فروع المعرفة، وفكر من أفكارها، وغيرها من معارف الحياة كثيرة وإن لم تثبت بالطريقة العلمية وإنما العقلية. فوجود الله تعالى قد ثبت بالطريقة العقلية بشكل قاطع، لأن كل موجود دليل على وجود موجد له قطعاً. ووجود الملائكة والشياطين قد ثبت بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة بالطريقة العقلية، مما يفرض عدم جواز الطريقة العلمية كأساس للتفكير. هذا وإن أصحاب الطريقة العلمية يضعون قابلية الخطأ من الأسس المقررة في البحث العلمي، وقد حصل هذا في البحث الخاص بالذرة عندما كان يقال عنها بأنها أصغر جزء من المادة، وأنها لا تنقسم، ثم ظهر علمياً خطأ ذلك. وكذلك حصل عندما كان يقال بأن المادة لا تفنى ثم ظهر علمياً خطأ ذلك، فنتيجة هذه الطريقة ظنية سواء عن وجود الشيء أو صفته أو حقيقته، ولذلك لا تتخذ أساساً للتفكير وإنما تصلح فقط للعلوم التجريبية.

ومن ناحية أخرى فإن هذه الطريقة العلمية لا تنشئ إنشاء جديداً أي فكر كالطريقة العقلية ولكنها تستنج أفكاراً جديدة من عدة أفكار سابقة مع التجارب. فمعرفة أن الذرة تنقسم وأن المادة تفنى لم يأت بها العقل رأساً وإنما من أفكار سبق للعقل أن أخذها ثم أجريت تجارب مع هذه الأفكار.

إذن فلماذا طغت هذه الطريقة العلمية في الغرب؟

لقد جاء ذلك كرد فعل ضد الكنيسة وسيطرة أفكارها غير العقلية، مما جعل الغرب وأتباعه يقدسون هذه الطريقة فيتجاوزون حدودها عندما يبحثون بها أفكاراً لا علاقة لها بها كالأفكار المتعلقة بالحياة والمجتمع، ويطلقون عليها اسم العلوم.

وهل انساق الشيوعيون مع الغرب في ذلك؟

نعم، فإن ما وقع به مفكروهم من إقامة وجهة نظرهم في الحياة ونظام المجتمع على الطريقة العلمية لأكبر دليل على انسياقهم مع الغرب ووقوعهم في الخطأ الفاحش وذلك عندما قاسوا الطبيعة والمجتمع على الأشياء المخبرية. فقولهم بأن الطبيعة دائمة التغير بسبب التناقضات الحتمية في الأشياء والحوادث جميعاً قول خاطئ لأن التناقضات إذا وجدت في بعض الأشياء فإنها لا توجد فيها كلها. فموت خلايا الجسم الحي وحياة خلايا أخرى ليس من التناقضات في

شيء وإنما هو من قوة الخلايا وضعفها، والأشياء غير الحية تفــنى ولا تحصــل فيهــا ولادة، والحوادث لا تناقضات فيها كعمليات البيع والإجارة والشركة ونحوها، والعبادات من صــوم وصلاة وحج وغيرها لا تناقضات فيها.. فسلوكهم الطريقة العلمية قد قادهم إلى خطأ نظريتهم ولا سيما في الحوادث، مما أدى إلى إغراق أوربة في النظام الرأسمالي وإلى سقوط النظام الشيوعي وعودة أهله وبلدانه للرأسمالية لأن ما كانوا يظنونه من حتمية حصول التناقضات في تلك البلاد لم يحصل بل حصل العكس مما ظنوه..

وهل وقف خطأ الشيوعيين عند هذا الحد؟

لقد تجاوزوه إلى قولهم بأن المجتمع مكون من الوسط الجغــرافي والســكان وأســلوب الإنتاج، وأن الحياة المادية هي في النهاية التي تحدد هيئة المجتمع وأفكــاره وآراءه وأوضــاعه السياسية، وأن أسلوب الإنتاج الذي يؤثر فيها هو المؤثر في المجتمع، وذلك بحجــة أن أدوات الإنتاج والعمال ومعارف الاستخدام تؤلف قوى المجتمع المنتجة، وأن علاقة الناس فيما بينــهم أثناء عملية الإنتاج تكمل ذلك.

وهذا كله خطأ لأن المجتمع هو الناس وما بينهم من علاقات بغض النظر عــن أدوات الإنتاج، وجوداً وعدماً، لأن المصلحة وليست تلك الأدوات هي التي توجد العلاقــات فيمــا بينهم، وبأفكارهم عن إشباع الحاجات التي يريدون إشباعها توجد تلك العلاقات. فنظــرهم للناس كأنهم أشياء أوقعتهم في الخطأ، وأغرقوا في الخطأ عندما صاروا يحاولون تطبيق نظريتهم القائمة على الملاحظة والتجربة والاستنتاج على العلاقات والحوادث بين الناس مع أنها لا تخضع للبحث كالمادة في المختبر، ولو تخلصوا من تطبيق الطريقة العلمية في الحوادث والعلاقات لمــا وقعوا في هذا الخطأ القاتل.

وكيف وقع الغرب في هذا الخطأ؟

لقد وقع الغرب بهذا الخطأ عندما خلطوا بين الأفكار الاستنتاجية الناجمة عن الطريقــة العلمية وبين تلك الناجمة عن الطريقة العقلية، فطبقوا هذه الأفكار العلمية علــى تصــرفات الإنسان وأحواله، وقالوا بما دعوه علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التربية مع أنها كلها ليست علوما لأن أفكارها عقلية وليست علمية طالما كان تكرار الملاحظة على الأطفال في ظــروف

مختلفة وأعمار متباعدة لا علاقة له بالتجارب العلمية التي تخضع المادة لظروف وعوامل غير ظروفها وعواملها الأصلية، وتلاحظ أثر ذلك، فهي مجرد ملاحظة وتكرار الملاحظة والاستنتاج فقط، فهي طريقة عقلية لا علمية بسبب فقدان التجربة الحقيقية، وهي أهم عنصر من عناصرها، وهي لا تجري إلا على المادة المختبرة فقط. وهذا الخطأ شائع في أفكارهم وبحوثهم بسبب قياسهم الإنسان على الأشياء.

وهل من مثال يبين هذا الخطأ؟

إن فكرة الغرائز لديهم خير مثال على ذلك ولاسيما مع ما جرّت إليه من أخطاء أخرى. فعندما طبقوا الطريقة العلمية على الإنسان، فلاحظوا أفعاله، وأسندوها للدوافع، وخرجوا بنتائج كانت كلها مغلوطة. ولو سلكوا الطريقة العقلية، وفسروا واقع الإنسان وتصرفاته بناء على نقل الإحساس في الإنسان وتصرفاته إلى الدماغ، وربطوها بالمعلومات السابقة لخرجوا بنتائج غير نتائجهم.

لقد قالوا بكثرة الغرائز تبعاً لأفعال الإنسان، فلم يفرقوا بين الغريزة ومظهرها، ولا بين الطاقة الحيوية الأصلية في الإنسان ومظهرها، لأن الطاقة الأصلية جزء من ماهية الإنسان، فلا يمكن علاجها ولا محوها ولا كبتها، بينما مظهرها ليس جزءاً من ماهية الإنسان، ولذلك يمكن علاجه ومحوه وكبته.

وعندما قال من يُدعوا بعلماء النفس بعدم حصر الغرائز في عدد معين فإنهم كانوا جزءاً من هذا الخطأ، لأن الغرائز في حقيقتها محصورة في ثلاث ليس غير هي: غريزة البقاء، وغريزة النوع، وغريزة التدين، ولأن لكل منها مظاهر عديدة تظهر بها في واقع الحياة.

فمن مظاهر غريزة البقاء حرص الإنسان على بقاء ذاته، والملكية، والخوف، والإقدام، والتجمع...

ومن مظاهر غريزة النوع الميل بشهوة للجنس الآخر، والميل للأم بحنان، والميل لإنقاذ الغريق، وإغاثة الملهوف...

ومن مظاهر غريزة التدين عبادة الله، وتقديس الأنبياء والرسل والأبطال، واحترام الأقوياء...

وهكذا فكل مظهر من مظاهر أعمال الإنسان يرجع إلى أصل من هذه الأصول الثلاث مما يحصر الغرائز في تلك الثلاثة ليس غير. فلدى كل إنسان طاقات حيوية أصيلة تدفعه بميولها إلى إشباعها، فمنها ما يتطلب الإشباع الحتمي وإلا هلك الإنسان، وهذه يطلق عليها الحاجات العضوية كالجوع والعطش وقضاء الحاجة، ومنها ما يتطلب مجرد الإشباع دون أن تعرض الإنسان للهلاك عند عدم الإشباع، وهذه يطلق عليها الغرائز.

ففكرة الغرائز هذه أظهرت كيف أن الغرب قد عامل الإنسان كالمادة، فظن أن ملاحظة أفعاله كملاحظة المادة، فوقعوا في تلك النتائج الخاطئة، ولو حصروا الطريقة العلمية في البحث العلمي التجريبي، ولم يخلطوها بالمعارف الأخرى وأخطرها وجهة النظر في الحياة مما يسمى بالأيدولوجيا لما وقعوا في هذا الخطأ، ولا سيما لو تذكروا أن العقائد يجب أن تكون قطعية وأن الطريقة العلمية التي تتخذ قابلية الخطأ كأساس من أسسها، لو تذكروا ذلك لما اتخذوها أساساً للتفكير مطلقاً وأبقوها في مجالها فقط.

ولكن أين نضع البحث المنطقي بين طرق التفكير وأساليبه؟

إنه ليس طريقة للتفكير كالعقلية والعلمية وإنما هو أسلوب من أساليب البحث المبنية على الطريقة العقلية لأنه مجرد بناء فكر على فكر حتى ينتهي إلى الحس والوصول إلى نتيجة معينة.

مثل: لوح الكتابة خشب، وكل خشب يحترق، فالنتيجة: لوح الكتابة يحترق. فعندما تكون أفكار المقدمة صادقة تكون النتيجة صادقة، وبالعكس. والمهم أن تنتهي المقدمات إلى الحس، فترجع بذلك إلى الطريقة العقلية، ويحكم الحس ليعرف صدقها. ولهذا فهي أسلوب من الأساليب المبنية على الطريقة العقلية. ولذلك كان الأولى الرجوع إلى الطريقة العقلية ابتداء في البحث بدلاً من الأسلوب المنطقي. فالشيء إذا أحسه المرء يحكم بوجوده بحسب الطريقة العقلية، ولكن إذا لم تدل التجربة والملاحظة على وجوده فلا يحكم بوجوده بحسب الطريقة العلمية. فالمعلومات السابقة لابد منها في الطريقة العقلية بينما تتخلى الطريقة العلمية عن المعلومات السابقة مع أنه لا يمكن أن يحصل تفكير إلا بوجودها. فالمهم في الطريقة العلمية ليس وجود رأي سابق أو إيمان سابق بل حكم سابق تفسر به التجربة والملاحظة...

فمثلاً: عند البحث في نهضة الأمة يجب التخلي عن الرأي السابق بأن ذلك قد يتم بالصناعة والاختراع والتعليم. ولكن عند التخلي لابد من النظر في الآراء المتعلقة بالموضوع بحيث لا يجوز التخلي عن القطعي منها إذا كان البحث ظنياً والنتيجة ظنية، ولكن يجب التخلي إذا كان البحث قطعياً والنتيجة قطعية. وهذا يعني بأنه لا يجوز التخلي عن الآراء القاطعة والإيمان الجازم إذا كان البحث ظنياً ويجب التخلي إذا كان البحث عكس ذلك قطعياً.

وأين هي الموضوعية في التفكير؟

إنها التخلي عند البحث عن كل رأي سابق وحصره في الموضوع محل البحث فقط. فمثلاً: حين بحث سياسة الصناعة، فيجب التخلي عن أي بحث آخر أو رأي آخر له صلة بالبحث، فلا يفكر لا بالأسواق ولا بالربح ولا بالأخطار وإنما فقط في سياسة الدولة للصناعة.

ومثلاً: عند البحث في استنباط الحكم الشرعي، فإنه لا يجوز البحث لا بالمصلحة ولا بالضرر ولا برأي الناس وإنما فقط في استنباط الحكم الشرعي من دليله وسلامة انطباقه على المسألة القائمة للمعالجة.

وأين تكمن خطورة البحث المنطقي؟

إن أكثر ما يصيب بالضرر في البحث المنطقي هو السياسة والتشريع لأن نتائجه بما فيها من قابلية الخداع والتضليل تبنى على مقدمات ليس من السهل إدراك صدقها أو كذبها في جميع الأحوال. فمثلاً: القول بأن القرآن الكريم هو كلام الله، وأن كلام الله قديم، فإن النتيجة تكون أن القرآن قديم. وهذه النتيجة تتناقض مع النتيجة التالية من القول بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى في اللغة العربية، وأن اللغة العربية مخلوقة، فتكون النتيجة أن القرآن الكريم مخلوق. وهنا وأمثاله تكمن خطورة البحث المنطقي.

وأي طريقة اتبع القرآن الكريم: العقلية أو المنطقية؟

إنها الطريقة العقلية الذي جاء بها سواء في إقامة البرهان أو في بيان الأحكام، فهو يقول {فلينظر الإنسان مم خلق} ويقول {أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت} ويقول {حرمت عليكم الميتة} ويقول {أوفوا بالعقود} فإنه لا يورد مقدمات كالمنطق التي يرتبط بعضها ببعض

ليصل إلى النتائج وإنما هو الإحساس الذي ينتقل مباشرة إلى الدماغ حاملاً معه الواقع موضع التفكير ليصدر الحكم عليه بعد تفسيره بالمعلومات السابقة، الأمر الذي يجزم أن الطريقة العقلية وحدها هي الواجب السير عليها حتى يكون التفكير صحيحاً، وتكون نتيجته أقرب إلى الصواب في الظني وقاطعة جازمة في القطعي.

فما مردود التفكير في حياة الإنسان؟

إنه الحرص عليه بالحرص على طريقته، ذلك أنه سواء كان في فهم الحقائق أو الحوادث أو النصوص فإنه عرضة للانزلاق، مما لا يكفي معه البحث في طريقة التفكير بل في كل شيء، وكل حال، وكل حادث، مما يصح أن يجري فيه التفكير ومما لا يصح، كما يبحث في الكلام الذي يسمع، والكلام الذي يقرأ، أي في فهم النصوص بأنواعها المتعددة.

أما البحث فيما يصح وما لا يصح فيه التفكير فإنه عقدة العقد ومنزلق حتى للمفكرين، إذ التفكير يجري بداهة فيما هو واقع أو له واقع وليس في غير الواقع المحسوس وإلا لم تحصل العملية الفكرية أصلاً. وما الفلسفة اليونانية إلا بحثاً في غير الواقع، وما بحث صفات الله تعالى وأوصاف الجنة والنار والملائكة والشياطين إلا فيما لا يقع عليه الحس.

وهذا هو حال الناس عامة، إذ يغلب عليهم التفكير في غير الواقع أو غير ما يقع عليه الحس، ولذلك لا يمكن أن يسمى ما يجري التفكير فيه مما هو ليس واقعاً أو لا يقع عليه الحس بالعملية العقلية. فمثلاً: القول بالعقل الأول والعقل الثاني في الفلسفة اليونانية هو مجرد تخيلات وفروض تخيلتها المخيلة وفرضتها وتوصلت إلى نتائج.. إنها ليست عملية عقلية ولا تفكيراً لأنها تفتقد للواقع المحسوس.

ولكن هناك أمور أو أشياء لها واقع لا يمكن للإنسان نفسه أن يحسه أو ينقله بالحس وإنما أثره يقع على حس الإنسان وينقل إلى الدماغ بالإحساس، فإن هذه الأمور يمكن أن تجري فيها العملية العقلية ويحصل فيها تفكير بوجودها لا بكنهها لأن الحس نقل أثرها للدماغ، وهذا يدل على وجودها كوجود فقط ولا يدل على كنهها وحقيقتها، فمثلاً: صوت طائرة لا ترى بالعين المجردة يدل على وجودها ولكن دون معرفة كنهها، فأثرها قد نقله الحس السمعي إلى الدماغ، فجرى الإدراك لمصدره وصدر الحكم بوجود هذا المصدر قطعاً، ذلك لأن أثر الشيء جزء من

وجوده في التفكير والإدراك، وبالتالي الحكم على هذا الوجود، فالحكم على الأمر أو الشيء من أوصاف له يقع عليها الحس هو حكم على أثره المحسوس، وأما الصفات التي لا يقع عليها الحس فإن الحكم بها عليه لا يشكل عملية عقلية.

فمثلاً: التقيد بالدين ليس أثراً من آثاره وإنما هو صفة من صفاته، ولذلك لا يجري فيه التفكير، لأن معتنق الدين قد يتقيد به وقد لا يتقيد.

إن هذا البيان دليل على وجوب رد القول بأن حصر التفكير بما يقع عليه الحس أو على أثره يجعل الطريقة العلمية هي أساس التفكير، لأنها لا تؤمن إلا بالمحسوسات. ورد هذا القول ناشئ من اشتراط الطريقة العلمية إخضاع المحسوسات للملاحظة والتجربة ولا تكتفي بالحس، بينما الطريقة العقلية ترى الأساس في الواقع أن يكون محسوساً وتعتبر المعلومات السابقة شرطاً ضرورياً.

فالأصل في التفكير إذن أن يكون في واقع محسوس وليس في واقع مقدر ولا متخيل وجوده، فالإنسان الأول يعرف من بحث الإنسان الحالي وليس العكس، لأن الحالي حاضر مشاهد ويقع عليه الحس، مما يؤكد بأنه لا تفكير مطلقاً إلا في شيء محسوس أو محسوس أثره، كما لا يعتبر من نتاج العقل ومن الفكر إلا الحكم في شيء محسوس بذاته أو بأثره.

فماذا إذن يعتبر التفكير في المغيبات؟

المغيبات إما أن تكون مغيبة عن المفكر نفسه أو عن الحس، وهي تعتبر حاضرة إذا كانت عن المفكر لأن نقل المحسوس لا يقصد به المفكر فقط وإنما يقصد به أي إنسان، فمثلاً: من لم ير مكة والحرم لم يحس بهما بنفسه ولكن تفكيره بهما لا يعتبر في غير المحسوس لأنهما بذاتهما من المحسوسات، وغيره نقل إليه خبرهما فكان تفكيره فيهما في محسوسات. وهذا معنى أن تكون المعرفة فكراً عندما تنتج عن واقع محسوس بذاته أو بأثره.

وأما المغيبات عن الحس فهي المغيبات حقيقة، وهي إذا نقلت أو رويت بالقول المقطوع صدقه والمقطوع ثبوت وجوده فإنها تعتبر من الفكر، ويعتبر انشغال الدماغ بها عملية عقلية وتفكيراً.

وعليه فإن ما صح صدوره عن المقطوع بوجوده والمقطوع بدلالته فإن تصديقه يجب أن يكون تصديقاً جازماً، وأما ما صح بشكل غير قاطع، لا في وجوده ولا في دلالته ولا فيهما معاً

فكان ظنياً، فإنه يجوز تصديقه تصديقاً غير جازم، ولكن الأمرين يبقيان فكراً، ويبقى الاشتغال بأي منهما تفكيراً. وأما ما ورد من المقطوع بعدم وجوده وصدقه فإنه لا يكــون فكــراً ولا الاشتغال به تفكيراً، ويبقى مجرد تخيلات أو فروض أو تخريف لأنه ليس من المحسوســات ولا الاشتغال به من قبل الدماغ اشتغال بالمحسوسات، ويبقى بالتالي الفكر والتفكير هــو نتيجــة اشتغال الدماغ فقط بالمحسوسات أو بالمحسوس أثرها.

وعليه فما التفكير في الوجود المادي؟

إنه التفكير في المحسوسات وهي الكون والإنسان والحياة، وذلك لأن الإنسان يحيــا في الكون، ومن المحتم أن يفكر فيه ليعرفه ويعرف نفسه والحياة فيه ولا سيما أنه منذ أن يصبــح قادراً على التساؤل فإنه يتساءل عنها ليعرف حقيقتها، وفيما إذا كان يوجد قبلها شيء أم لا، وهل يوجد بعدها شيء أم لا، فتتشكل لديه العقدة الكبرى من مجموع هــذه التســاؤلات، فيسعى لحلها، فيبحث في واقع كل منها بنقلها إلى الدماغ بالإحساس، والتفكير بها ويصل إلى إدراكها والحكم عليها فيتوفر لديه حل كل تساؤل بمفرده ولجميع التساؤلات. ولكن أي حل لا ينهي هذه التساؤلات، لأنه لا يقنع العقل ولا يوافق الفطرة، فإنه يبقى قائمــاً في الــنفس بشكل يزعج صاحبه ويقض مضجعه، وما ذلك إلا لأنه لا يجد فيما لديه من المعلومات المتعلقة بذلك الحل ما يقنع العقل ويطمئن النفس، وأما إذا وجد لديه أو بطلبها من غيره فقد توفر حل العقدة الكبرى. ولكن الناس فيما يتعلق بالاستجابة لملاحقة البحث عن الحل يختلفون: فمنهم من يهرب من الأسئلة، ومنهم من يواصل طرحها على نفسه وعلى من حوله، ولكــن الآبــاء يجيبون على أسئلة الأبناء عند صغرهم فيسلمون بالإجابة من باب الثقة بهم، ولكن تلك الأسئلة تعود إلى بعضهم عند الكبر وخاصة إذا وجدها غير مقنعة للعقل ولا متجاوبة مع الفطرة. وهنا إما أن يرجع هذا البعض إلى القول بأن الوجود المادي المتمثل في الكون والإنسان والحياة ما هو إلا مادة، ولذلك يهربون من التفكير بها إلى التفكير بالمادة، فيقعون في سقم التفكير لأن المادة تخضع للمختبر بينما الكون والإنسان والحياة لا تخضع للمختبر. وما وقوعهم في هذا الــتفكير إلا بسبب ضغط التفكير العلمي عليهم وبالتالي إبعاده لهم عن التفكير العقلي وما يؤدي إليه من الحل الصحيح، فينتهون إلى الحل المغلوط. وإما أن يرجعوا إلى التفكير العقلي، ويجدوا بالبحث العقلي الحل لأسئلتهم حين يتوصلوا إليه وهم على غاية الرضا بما تحقق لديهم مــن القناعــة العقلية والاطمئنان النفسي.

وهذا بالنسبة للأفراد، ومن يرى منهم بأن العقدة الكبرى فردية ولا تعنى بالشعب أو الأمة ولا عيشها، وكيف أنهم يهربون في أكثريتهم من البحث عن الحل للعقدة الكبرى، وأما بالنسبة للشعب أو الأمة فإنها تبقى بدون حل يتجاوب مع فطرة أفرادها ويقنع عقولهم، فيبقى الإزعاج النفسي يسيطر عليهم كما يسيطر عليها ككل.

فكيف يحل العقل العقدة الكبرى؟

إن حل العقدة الكبرى لا يتم إلا بالعقل ومن خلال ما يقوم به من تفكير، وذلك بنقل الواقع بواسطة الحواس إلى الدماغ، وربط ذلك بالمعلومات السابقة وتحقق الإدراك وإصدار الحكم وهو الحل، وعندها تشبع الفطرة أو الطاقة الحيوية في الإنسان كما تتحقق القناعة فالاطمئنان، وذلك لأن الحل جاء مقنعاً للعقل ومطمئناً للنفس.

ولكن هل يمكن أن يوجد حل بغير هذا الطريق؟

إن الإدراك الشعوري الناتج عن العجز البشري وحاجة الإنسان لقوة تعينه قد يؤدي إلى حل هذه العقدة، فيعطي أجوبة للتساؤلات. ولكنه حل غير مأمون إذا ترك وحده لأن ذاك الشعور وما أدى إليه من إدراك شعوري منبعث من غريزة التدين، وهو قد يوجد في الدماغ تخيلات أو فروض لا صلة لها بالحقيقة، فيكون إشباع الغريزة متحققاً ولكنه إشباع شاذ، كما هو الحال في عبادة الفُروج، أو إشباع خاطئ كتقديس الأولياء، ولذلك لابد من التفكير العقلي للوصول إلى الحل الشامل لحقيقة الكون والإنسان والحياة ككل، وأن يكون هذا الحل مقنعاً للعقل بشكل جازم، ومتجاوباً مع الفطرة بشكل مطمئن للنفس كامل الطمأنينة.

ولكن ما قيمة التفكير في عيش الإنسان؟

إن إشباع الحاجات العضوية كالأكل، والغرائز كالتملك يفرض التفكير بشكل حتمي في العيش. وهذا التفكير بذلك يحقق رقي الإنسان كفرد وعضو في أمته ومجتمعه، كما يحقق نهضته وذلك عندما يوفر له القناعة العقلية والسعادة بالطمأنينة الدائمة، ولن يكون ذلك كذلك إلا إذا جعل مبنياً على وجهة نظره السليمة في الحياة التي يحياها.. وعندها يرتقي عن مجرد العيش البدائي الذي يلتقي فيه مع الحيوانات إلى العيش الراقي المصحوب بالرضا العقلي والنفسي الدائم، ويرتقي من التفكير بالعيش بنفسه إلى العيش الراقي بأمته ومجتمعه والإنسانية

جمعاء مع الحرص على جعله دائمياً لا آنياً، وأن يكون بعيشه كإنسان لا كفرد، وأن يقصد من تفكيره بهذا العيش الغاية المرجوة منه، وأن يستهدف المسؤولية عن الغير، وإلا كان مجرد إشباع للغريزة المشابهة للحيوانية التي لا تليق بالإنسان.

لاشك أن هذا التفكير بالعيش هو الذي يصوغ حياة الفرد والجماعة والأمة بشكل معين فيجعلها إما حياة سعادة وهناء أو حياة تعاسة وشقاء... وأكبر دليل على ذلك ما فعلته الرأسمالية عندما جعلت الإنسان يعيش في شقاء دائم وهو يقضي حياته في ركض دائم وراء الرغيف بشكل إما أن تأكله أنت أو آكله أنا، فكانت الحياة في خصام دائم بين الناس، ناهيك عن فكرة الاستعمار والاستغلال التي ابتليت بآثارها الشعوب، فكان مثل هذا التفكير الأناني خالٍ من الغيريّة والمسئولية الحقيقية وإن ضمن الإشباع...

وفيما فعلته الاشتراكية الدليل القطعي الآخر عندما نادت بمسئولية التفكير الغيري عن الفقراء والكادحين، ثم انحرفت عن ذلك حتى أصبحت كالرأسمالية، ثم شطبت من مركز وجودها الروسي لتسير إلى الفناء العالمي...

فما فعلته هاتان الفكرتان ليس إلا شقاء الإنسان والبعد به عن التفكير المسئول عن الغير، مما جعل كل عاقل مبصر متدبر يرى ما قادتا العالم إليه من انحطاط في التفكير بالعيش، إذ حصرتاه بإشباع البطن والفرج، ويرى ضرورة العمل لتخليص الإنسانية من مثل هذا التفكير الأناني، الذي كاد يشطب إنسانية الإنسان ويحل محلها الحيوانية، وإحلال تفكير آخر بالعيش محله تكون المسؤولية عن الغير جزءاً لا يتجزأ منه... كيف لا وغريزة البقاء لها مظهر التملك والأخذ كما لها مظهرا الكرم والعطاء.

فكيف يكون التفكير الغيري المسؤول؟ إنه بأن يفرح صاحبه حين يعطي كما يفرح حين يأخذ، وبهذا يتحقق إشباع الطاقة الفردية الحيوية كما يتحقق العيش الراقي للإنسان بل للإنسانية جمعاء.

فما أهمية التفكير في الحقائق؟

إن التفكير بالحقائق لا يختلف عن أي تفكير لأن الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع، ولكن بالنظر لأهمية الحقائق نفسها في الحياة فإن التفكير بها يحتاج إلى بيان.

فعندما يقال بأن المجتمع يتكون من ناس وعلاقات بينهم فإن هذا القول يطابق الواقع، فهو فكر له واقع، وهو بالتالي حقيقة، بينما عندما يقال بأن المجتمع يتكون من مجموعة من الأفراد فإنه لا يطابق الواقع ويطعن به كحكم سليم لأن الواقع ينكر ذلك. ولنا في ركاب السفينة وسكان القرية أقوى دليل، فركاب السفينة ما هم إلا مجموعة من الأفراد وليسوا مجتمعاً وذلك لعدم وجود علاقات دائمة بينهم، بينما سكان القرية يشكلون مجتمعاً لوجود تلك العلاقات الدائمة فيما بينهم. ثم إن القول بأن الديانة النصرانية فكر هو قول صحيح، وأن الثلاثة الأب والابن وروح القدس هم واحد هو فكر أيضاً، وأنه يتجاوب مع غريزة التدين، ولكنه فكر لا ينطبق مع الواقع ولا يوجد حقيقة لأن الثلاثة لا يمكن أن تكون واحداً ولا الواحد ثلاثة.. وهو نفس الحال في شأن الشمس وما فيها من حرارة وضوء، فإنها ليست بثلاثة تشكل واحداً وإنما هي واحد له خاصيتا الحرارة والضوء. وصحيح أن هذا الفكر يتجاوب مع إشباع الفطرة وهي غريزة التدين ولكنه تجاوب خاطئ لنشوئه عن نقص في بنيانه فجاء غير مطابق لواقع الإله.

ولأهمية هذا الأمر نضرب مثلاً بالمادة ككل: فهي تتحول من حال إلى حال، وذلك وفقاً لقوانين ثابتة، وهذا بلا شك فكر، ولكن انطباقه على الواقع لا يجعله حقيقة لأن المادة لا توجد بهذا التحول أي شيء من عدم وإنما كل شيء يوجد من موجود، ولأن القوانين مفروضة عليها فرضاً فلا تملك الخروج عنها، مما يجعل عملها ليس خلقاً ويجعلها ليست خالقاً، إذ الخالق هو موجد الأشياء من عدم.

وعليه فإن القاعدة القطعية تقول بأن الحقيقة لا يمكن أن توجد إلا بتطابق الفكر على واقعه المحسوس. فمثلاً: الله تعالى ليس بفكرة وإنما هو حقيقة لأن الحس نقل أثره، وأثره هو هذه المخلوقات من العدم، فنقلها الحس إلى الدماغ بالإحساس فأدرك أنها بحاجة إلى الخالق فحكم بوجود هذا الخالق قطعاً، فكان وجوده حقيقة. وأما ذاته فلا تقع تحت الحس والإدراك، ولذلك لا يستطيع الإنسان بتفكيره وإدراكه أن يحكم عليها بشيء.

فالفكر لا يصح أن يعتبر كفكر بأنه حقيقة بل هو مجرد فكر فقط، ولكن إذا تحقق تطابقه مع الواقع الذي يدل عليه فإنه يصبح حقيقة.

وهنا لابد من التنبيه إلى المغالطات التي تحصل في الحقائق أو تصرف عن الوصـــول إلى الحقائق ولا سيما لأهمية ذلك بحق كل ما يتصل بالحياة البشرية وشؤوها.

فما هي تلك المغالطات، وما أثرها؟

إن المغالطات التي تحصل في الحقائق إنما تقع بسبب التشابه بين الحقـــائق أو الأفكـــار، فيستخدم هذا التشابه لطمس الحقائق كلها أو بعضها أو يجري التشكيك في بعضها.

فمثلاً: التشابه بين حقيقة أن اليهود هم أعداء المسلمين وحقيقة أن اليهود أعداء أهـــل فلسطين، هذا التشابه طمس حقيقة العداء بين اليهود والمسلمين عندما جرى بمكـــر وخبـــث تركيز العمل ضده وأبرز بدلاً منه العداء الآخر فقط.

ومثلاً: التشابه بين حقيقة أن الحرية موجودة في أمريكة وحقيقة أن الرأسماليين هم الذين يختارون رؤساءهم، واستخدمت حقيقة وجود الحرية كأداة لطمس صناعة الرؤساء في مصانع كبار الرأسماليين وقيل بأن الرئيس هو الأكثر شعبية.

ومثلاً: التشابه بين حقيقة أن إنجلترا ضد الوحدة الأوربية وحقيقة أنها تريد تقوية نفسها بأوربة المتحدة، واستخدم هذا التشابه لطمس الحقيقة الأولى من خلال اشـــتراك إنجلتـــرا في السوق الأوربية المشتركة أولاً ثم في الاتحاد الأوربي.

ومثلاً: التشابه بين حقيقة أن الإسلام قوة لا تغلب وحقيقة أن تغير المسلمين يؤثر على قوتهم، واستخدم هذا التشابه للتشكيك في قوة الإسلام حتى شاع هذا الرأي بأن قوة الإسلام ليست بحقيقة مع تغير الزمن، ونجح الغرب بإشاعة هذا التشكيك ولا سيما بعـــد أن جعـــل المسلمين ينسون حقائق دينهم.

وأما المغالطات الأخرى التي تصرف عن الحقائق فإنها قد تحصل بأعمال أو بأفكار.

فمثلاً: حقيقة أن الأمة لا تنهض إلا بالفكر قد جرى إبعادها عن الأذهان عندما جرى تشجيع الأعمال المادية من مظاهرات وإضرابات وثورات تصرف الناس عن الفكر، وبـــذلك طمست حقيقة أن النهضة بالفكر وحل محلها النهضة بالثورة.

ومثلاً: حقيقة أن النهضة الفكرية تشمل جميع جوانب الحياة، هذه الحقيقة جرى صـــرف الناس عنها بأفكار النهضة بالأخلاق أو العبادات أو الاقتصاد أو العلوم والتكنولوجية، فصرف بذلك المسلمون عن حقيقة النهضة بالفكر العقائدي الشامل ليحل محلها الفكر الجزئي المبتور.

فما الواجب بحق هذه المغالطات؟

إنه لابد من الانتباه الشديد لمثل هذه المغالطات التي أوصلت المسلمين إلى ما هم عليه من المهانة والضياع، والقبض بيد من حديد على تلك الحقائق، وعدم الخلط بينها وبين الحوادث، ولاسيما في التاريخ، وما اخطر حقائقها...

فمثلاً: حقيقة أن الغرب قد اتخذ ساحل بلاد الشام ومصر لغزو الدولة الإسلامية، وهذه حقيقة تاريخية، ولكنها لسوء التفكير قد اختلطت مع حادث انتصار الغرب على المسلمين، فأهملت الحقيقة ونسي الساحل الشرقي كثغرة ينفذ منها العدو لداخل بلاد الإسلام.

ومثلاً: حقيقة أن القومية هي التي زعزعت كيان الدولة العثمانية، هذه الحقيقة التاريخية قد اختلطت مع حادث انهزام العثمانيين في أوربة، ونسي أن فكرة القومية هي سبب هزيمة العثمانيين في أوربة وفي الحرب العالمية الأولى.

فالحقائق التاريخية لابد من التفكير بها والانتفاع بها، وإلا فلا فائدة من التاريخ والتفكير بحقائقه. كما لا يجوز نسيان أن الفكر لا يكون حقيقة إلا بانطباق الفكر على الواقع انطباقاً تاماً ويقينياً.

وبهذا وحده يظهر مدى أهمية التفكير في الحقائق والحرص على أن يكون ليس مجرد فكر وإنما حقائق، كما يظهر مدى أهمية القبض على الحقائق بيد من حديد، وذلك من خلال التفكير المسئول لا التفكير الأناني.

وما التفكير في الأساليب، وأهميته؟

إنه التفكير في الكيفية غير الدائمية للقيام بالأعمال، ذلك أن الأسلوب يقرره نوع العمل المستهدف إنجازه به، وعليه فلابد من التفكير في العمل عند التفكير في الأسلوب المطلوب له بغض النظر عن تشابه الأساليب، ولابد من الحذر من هذا التشابه لأنه قد يضلل عن الأسلوب الفعال.

فمثلاً: لا يجوز أن يتخذ أسلوب الدعوة لفكرة معينة بدلاً من الدعاية لها، لأن الدعوة تعتمد على شرح الحقائق بينما يعتمد أسلوب الدعاية على تزيين الفكرة.

ومثلاً: يمكن اللجوء لأسلوب نصب الحاكم في النظام الديمقراطي بانتخاب الأمة له لنصب خليفة المسلمين، ولكن لابد من التفكير في واقع الحكم في الإسلام، وأنه نصب حاكم

دائم وليس لفترة زمنية محددة كما هو في النظام الديمقراطي، مما يجعل مثلاً حصـــر المرشـــحين للخلافة مقصوراً على ممثلي الأمة من المسلمين ويمنع ترشيح غيرهم ثم تقوم الأمـــة بانتخـــاب الخليفة من هؤلاء المرشحين، ثم تؤدي البيعة له بأسلوب معين.

فالأسلوب هو الكيفية المعينة غير الدائمة للقيام بالعمل بينما الطريقة هي الكيفية الدائمة للقيام بالعمل، وهنا يظهر الفرق بين الأسلوب والطريقة، فهو يتغير ويختلـــف ويتعـــدد تبعـــاً للأعمال وما يحيط بها من أحوال، مما يجعله بحاجة للإبداع عند رسمه والقيام به، بينما هـــي لا تتغير ولا تختلف ولا تتعدد ولا تحتاج للإبداع عند استرجاعها وجعلها مصدراً لربط الأعمـــال والأساليب والوسائل بها.

فما التفكير بالوسائل، وأهميته؟

إنه التفكير بالأدوات المادية التي تستعمل للقيام بالأعمال. فهو صنو التفكير بالأساليب ومقارن له لأنها جزء جوهري في إنتاج الأساليب.

فمثلاً: الخطة لقتال العدو هو أسلوب، ولكن الرجال والسلاح هي وســـائل لتنفيـــذ الأسلوب بحيث إذا لم يفكر بالوسائل مع الأسلوب، أو كانت ليست مما ينفذ به، فـــلا قيمـــة للتفكير بالأساليب ولا للأساليب نفسها.

هذا وإن الوسائل أشد خفاء على كل مفكر، وهي تحتاج دائماً للتجربة حتى يتأكد من مدى صحتها للقيام بالأسلوب، وصلاحها لنوع هذا الأسلوب.

فمثلاً: لابد من تجربة الأسلحة قبل شرائها من الدول الصناعية وإلا كانت لمجرد الخزن والصدأ.

ومثلاً: إن قيام حزب من العلماء، أو استهداف ذوي الثقل في الأمة لعضوية الحـــزب، يؤديان إلى إخفاق هذا الحزب وفنائه لأن تجارب حقائق التاريخ تؤكد أن هذه الوسائل لا تنشر الفكرة ولا توصل للحكم، بل لابد من تقصد الأمة وكسبها لتشكيل الحزب، وعندها يـــنجح هذا الحزب ويحقق غايته وهدفه.

ولكن ما التفكير بالغايات والأهداف، وقيمته؟

لما كان لابد لكل شعب أو أمة من تحديد الهدف الذي يسعى إليه، والغاية التي يرجـــو تحقيقها، وإن كان ذلك ليس بالأمر اليسير وذلك بسبب تحكم روح القطيـــع في الشـــعوب

والأمم، الأمر الذي يجعلها تسير مع التقليد وبدون تدقيق للأفكار، فتندفع نحو هدفها وغايتها دون تحديد، لما كان هذا هو الغالب على الأفراد، بسبب عدم الاهتمام بالأهداف العامة والغايات العامة، وإن فكروا بالخاصة منها واختلفوا حولها تبعاً لاختلاف مستويات تفكيرهم، ولسهولة سيطرة القريب منها على أذهانهم تبعاً لسيطرة التفكير المنخفض على أذهانهم، لما كان الأمر ذلك كذلك فإنه لابد من السعي لرفع المنزلة الفردية أو العامة، وأن ذلك يحتاج إلى المعاناة الكبيرة والصبر الشديد والملاحقة الجادة مما هو ليس بمقدور كل إنسان، ولكن الأفراد يبقون أقدر على الصبر من الجماعات وما ذلك إلا لأن التجمع يضعف التفكير ويغشّي الرؤية.

فما المهم عند التفكير بالأهداف والغايات؟

إنه أن تكون ممكنة التحقيق بالقدرة المتوفرة لدى من يسعى إليها أو من الممكن إيجادها مهما كانت بعيدة بالوسائل الموجودة، وأن تكون مرئية للبصر أو البصيرة، وأن تكون ممكنة التحقق عقلاً وفعلاً. كما أنه لابد من التفريق بين الغاية والمثل الأعلى، لأنه غاية الغايات، ولا يلزم إلا دوام السعي لنواله والحصول عليه، بينما الغاية يجب معرفتها قبل القيام بالعمل والسعي لتحقيقها بالفعل.

فمثلاً: رضوان الله تعالى هو مثل المسلم الأعلى وغاية غاياته، ولذلك لابد من جعل جميع أعماله طمعاً في دخول الجنة أو خوفاً من النار، بل يجعلها لنوال رضوان الله تعالى.

وهكذا يكون التفكير بالغاية تفكيرا عملياً واقعياً لأنها ممكنة التحقيق على يد من يسعى إليها.

ولكن هل التفكير ألاّ من مستوى واحد؟

الملاحظ أن عامة الناس لهم مستوى سطحي من التفكير، والعلماء منهم لهم مستوى عميق من التفكير، والقادة والعلماء والعامة المستنيرون لهم مستوى مستنير من التفكير. وهذا يعني أن للتفكير ثلاث مستويات: السطحي، والعميق، والمستنير.

فماذا يعني كل منها؟

إن التفكير السطحي هو مجرد نقل الواقع إلى الدماغ ودون بحث في غيره، والاكتفاء بربط الإحساس به بالمتوفر من المعلومات ودون بحث عن أي معلومات أخرى يمكن أن تتعلق به، وعندها يحصل الإدراك العادي لهذا الواقع ويصدر الحكم السطحي له.

وأما سبب هذه السطحية فهو إما لضعف في المعلومات أو ضعف الإحساس بالواقع أو ضعف الربط بينهما.

فعامة الناس لديهم قوة الربط إلا من خلق ضعيفاً لديه أو طرأ عليه الضعف بسبب ما، وعندها يكون التفكير أدنى من السطحي وهذا دون المستوى الطبيعي لدى الأفراد باستثناء من تعود عليه ورضي به. وهذا بالنسبة للأفراد، وأما بالنسبة للجماعات فيغلب عليها التفكير السطحي الطبيعي وذلك لنقص القدرة لديها على التفكير، وهذا لا يعالج، ولكن السطحية يمكن أن تخف ولا تزول وذلك من خلال معالجة الأفكار والوقائع التي توضع في الجماعة وتحس بها، وأما الأفراد بالنسبة للسطحية فيمكن معالجتها وإزالتها وليس فقط تخفيفها، وذلك بإزالة عادة التفكير لديهم وتعليمهم وتثقيفهم وجعلهم يحسون وقائع كثيرة ويعيشونها ويتطلعون لإنهاض أمتهم، وعندها يتفوقون على الجماعة في الربط بين الإحساس والمعلومات ربطاً صحيحاً، فيتميزون بهذا الإحساس الفكري عن الجماعة. ولكن ذلك يبقى لا قيمة له في النهضة لأمتهم إلا إذا أخذته وتبنته هي، الأمر الذي يفرض الجمع بين علاج السطحية لدى الأفراد ولدى أمتهم في آن واحد.

وأما التفكير العميق فهو التفكير الذي يجري التعمق به وذلك بالتعمق في الإحساس بالواقع، وفي المعلومات التي تربط بهذا الإحساس لإدراك الواقع، بحيث لا يكتفي بمجرد الإحساس والمعلومات كالتفكير السطحي وإنما يكرر هذا الإحساس إما بالتجربة أو بالإعادة، كما يعاود البحث عن معلومات أخرى تغني الأولى، ويعاود ربط المعلومات بالواقع أكثر من قبل إما بالملاحظة وتكرارها أو بإعادة الربط ثانية، وعندها يخرج بأفكار عميقة. فالتفكير العميق لا يكتفي بالإحساس الأوّلي والمعلومات الأولية والربط الأولي بل يتعمق فيها جميعاً بالمزيد منها أو ما يتصل بها.

وأما التفكير المستنير فهو نفس العميق ولكن بزيادة التفكير بما حول الواقع وما يتعلق به للوصول إلى النتائج الصادقة. فالعميق هو التعمق بالفكر نفسه بينما المستنير هو بعدم الاكتفاء بذلك بل بإضافة تفكير آخر إليه ألا وهو التفكير بما حوله وما يتعلق به ولغاية مقصودة. ولذلك فإن المفكر بعمق ليس بالضرورة مفكراً باستنارة.

فمثلاً: كم من عالم ذرة لديه العمق في التفكير ولكنه يصلي للخشبة، وهو لو استنار لرآها لا تستحق ذلك.

ومثلاً: كم من عالم قانون لديه العمق في التفكير ولكنه يسلم نفسه لرجل مثله ليغفر له ذنوبه، وهو لو استنار لضحك من نفسه وفعلته.

ولذلك لا يمكن أن تنهض الأمة بوفرة علماء العلم التجريبي، ولا بكثرة الفقهاء والقانونيين، ولا بوفرة الأطباء والمهندسين، ولا بأمثال هؤلاء وهؤلاء ولكن بوجود المفكرين المستنيرين.

وأما هل الاستنارة في التفكير تأتي من التعليم المدرسي، فلا، لأن الأعرابي الذي قال: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، هو مفكر مستنير بينما الحكيم القائل: رأس الحكمة مخافة الله، فإنه ليس بمستنير لأن رأس الحكمة إدراك وجود الله وليس مخافته تعالى. ولذلك من الممكن أن يكون المستنير عالماً أو متعلماً كما يمكن أن يكون أمياً. والسياسي والقائد من المفترض في كل منهما أن يكون مستنيراً، ولكنه لا عمق ولا استنارة لدى الواحد منهم وهو يصلي للخشبة أو يطلب الغفران من رجال دونه استنارة كما يفترض، فهو مجرد مفكر بالعادة أو التقليد أو من باب الدجل والنفاق، وهذا ما لا يمكن أن يكون مستنيراً لأن المستنير لا يمكن أن تتحكم فيه العادات ولا عرف الدجل والنفاق، بل إن استنارته تفرض عليه أن يكون جاداً وإن كانت الجدية يمكن أن تصاحب سطحي التفكير أو عميقه، لأنها لا تحتاج أكثر من وجود القصد والسعي لتحقيقه، لأنه لا عبث فيها ولا استسلام للعادة، ولأنها لابد من أن تصطنع اصطناعاً من خلال تحديد القصد والعمل المتواصل لتحقيقه.

فمثلاً: التفكير بالزواج لا جدية فيه إذا لم يهتم بما يحققه، والتفكير بالتجارة لا جدية فيه إذا أنفق جميع ما يربحه في البيع.. وهكذا. فالجدية تفرض على صاحبها العمل لتحقيق ما يقصده، وأن يكون عمله بمستوى ما يقصده، وإلا لا جدية. وهذا يقتضي رفع مستوى الفكر والقضاء على الكسل، وحب اقتحام الأخطار والشجاعة والاعتماد على النفس، وهي صفات الجدية سواء في الأفراد أو الشعوب والأمم والتي لا تنتظر حتى توجد فيها الجدية بشكل عفوي بل تعمد لاصطناع وجودها، كيف لا والتفكير مقصود من أجل الانتفاع بهذا الفكر وليس

بمجرد المتعة ولا سيما الذاتية، ولذلك فإن العلم ليس لذات العلم أو التلذذ به وإنما هو للعمل به في معترك الحياة، وإن كان هذا يختلف عن عمل الشعراء والأدباء الذين يعتبرون إنتـاجهم منفعة في حد ذاته، وهو مما لا يلتقي مع الفلاسفة الذين يقصدون مجرد البحث ولذة البحث مما يخلو من العمل لمنفعة الحياة.

فماذا تفرض الجدية في التفكير إذن؟

إنها لا تفرض إلا تحديد القصد، والسعي له بمستوى ما يستحقه هذا القصد، ولا تفرض لا طول الوقت ولا قصره بين الفكر والعمل. فالمهم في الجدية أن يضع صاحبه نصب عينيه أن ينتج تفكيره عملاً من أجل الحياة، سواء نتج هذا العمل بالفعل أم لا، وعندها تكون الجدية موجودة وإلا كان العمل عبثاً ولهواً أو كان عادة وتقليداً. وعندها لن يكون هناك أي تغيير في التفكير ما دام كذلك بينما ترفض الحياة الركود والاستسلام للموجود، وعندها لـن يكـون مصير الشعب أو الأمة التي يسيطر عليها البعد عن التفكير بالتغيير غير الانقراض والاندثار.

فما التفكير بالتغيير إذن، وما أهميته؟

إنه التفكير الذي ينقل صاحبه من حال إلى حال، سواء كان فرداً أو أمة، وعندها لـن يقبله بحركته ونشاطه أولئك الكسالى والخاملون، وما ذلك إلا بسبب كونه باهظ الـثمن لأن المستسلم للعادات والتقاليد يرى في التفكير بالتغيير ضرراً عليه بسبب هذا الانتقال، ولـذلك فإنه يحاربه باسم المحافظة، كما يحاربه المتحكمون في رقاب الناس وأرزاقهم باسم الأفضلية. فهذا النوع من التفكير، سواء كان لتغيير الأفراد أو المجتمعات، يجب أن يبدأ بأساس عيش الإنسان أو بناء المجتمع، وهو إما أن يكون عقيدة عقلية تتجاوب مع فطرة الإنسان، وعندها لا يحتـاج مثل هذا الأساس إلى تغيير لأنه أساس سليم وحق، وإما أن يكون الفرد أو المجتمع بغير أساس من هذا النوع أو بأساس خاطئ، وعندها لابد من التوجه لتغييره أولاً وقبل كل شيء وذلـك ليحل محله الأساس المقطوع بصحته وصدقه، وعندها يفكر بتغيير الأوضاع والمجتمعات وذلك بتغيير المقاييس والمفاهيم والقناعات ما دام الأساس الصادق سيبقى هو المقياس الرئيسي لجميع المقاييس، ويبقى المفهوم الأساسي لجميع المفاهيم، ويبقى القناعة الأساسية لجميع القناعـات. وبوجود هذا الأساس يمكن تغيير قيم الأشياء والأفكار كلها فتتغير مقومات الحياة، لأن التفكير

بالتغيير لا يقف عند الفرد ومجتمعه بل يتعداه إلى الإنسانية جمعاء ما دام لدى المفكر جدية هذا التفكير وخروجه من أعماق النفس وتدفع إليه وقائع الحياة والشعور بها مهما قاومه أصحاب هذا الشعور.

وأما كيف تتحقق الجدية في هذا النمط من التفكير فذلك إما بالإقناع وإما بالقوة، وكلاهما اصطناع بحيث متى حصل التغيير بالفعل أو أدركت قيمته أصبح التفكير به سهلاً ميسوراً لأنه يبعث في الناس شعورهم بقوة بضرورة التغيير.

وأين التفكير لفهم النصوص؟

وما أنواعه وأهمية كل نوع؟

لابد قبل كل شيء من التذكر والانتباه إلى أن القراءة والكتابة هما مجرد وسيلتين للتفكير، وأن أحداً منهما ليس هو التفكير، إذ الكثير ممن يقرءون لا يفكرون، وإذا فكروا لا يصلون إلى الأفكار التي يقصدها الكلام، وهذا الحال يجعل من الخطأ العناية بإزالة أمية الكتابة والقراءة فقط بقصد إنهاض أي شعب أو أمة، وذلك لأنهما إن وجدا لا يوجدان أي تفكير لدى الفرد طالما لا يوجده إلا الواقع والمعلومات السابقة عنه.. فهما مجرد تعبير عن الأفكار بحيث من يحسن فهم هذا التعبير توجد لديه الأفكار وذلك من خلال إحسان فهمه لما يقرأ لا من القراءة بذاتها.

فكيف تفهم إذن النصوص بأنواعها المختلفة؟

إنه لما كانت النصوص خمسة أنواع هي: العلمية، والأدبية، والفكرية، والتشريعية، والسياسية كان فهم كل منها يختلف عن الآخر وإن كانت كلها تفهم بالطريقة العقلية.

١- أما النصوص العلمية فإنها خاصة بعلماء المختبر والتجريب، وهذا يجعلها تختلف في فهمها بالطريقة العلمية عن الأنواع الأربعة الأخرى والتي تبقى مطروحة بين أيدي جميع الناس. وقد سبقت الإشارة إلى بيان الطريقة العلمية وشروطها من كونها تعتمد على الملاحظة للشيء وإجراء التجربة عليه بعد وضعه في ظروف وعوامل أخرى غير الأصلية، واستنتاج ما يوصف بالآراء والنظريات العلمية مما يمكن أن يصبح حقيقة إذا امتنع تسرب الظن إلى طريقة إجرائه وإلا بقي ظنياً يحتمل الخطأ. فإذا وجد نص علمي كان لابد لمن يقرأه أن يكون على دراية بالطريقة العلمية ليفهمه، وعلى علم كامل بموضوعه، وإلا لم يستطع أن يفهم منه شيئاً.

٢- وأما النصوص الأدبية فهي تعنى بالألفاظ والتراكيب أكثر مما تشتمل عليه من المعاني، إذ الصياغة لإثارة القارئ والسامع مقدمة على إعطائه للمعنى، والوقوف عند مواطن الجمال والتأثير وإثارة العواطف والانفعالات هي المقصودة بالدرجة الأولى. فالأصل في هذه النصوص هو التعبير والتصوير، وأما الأفكار فهي أداة ووسيلة لا يقصدهما الأديب والشاعر إلا لصلاحيتهما للتصوير، لأن الغاية من النص إثارة الناس لا تعليمهم الأفكار. ومن هنا كانت المعلومات السابقة اللازمة لربط الإحساس الحاصل من قراءة النصوص الأدبية يجب أن تتعلق بالتصوير والصور الأدبية حتى يدرك معنى النص وتشاهد الصورة. وما لم تكن تلك المعلومات معارف سابقة عن الألفاظ والتراكيب التي توفر عملية التصوير وما يلزمها من وسائل فإنه لا يمكن فهم النص الأدبي وإن تأثر به، الأمر الذي يُلزم بالكثير من قراءة هذه النصوص وتذوقها، لأن فهم النص الأدبي هو في حقيقته تذوق للتراكيب الذي يأتي منه تذوق فهم المعاني. وبوجود هذا الذوق السابق يمكن فهم النصوص الأدبية. فالنص الأدبي فهمه أن تهتز إليه فيثيرك ويؤثر فيك بمقدار ما لك من ذوق فيه.

٣- وأما النصوص الفكرية فإن العناية فيها موجهة إلى المعاني أولاً ثم إلى الألفاظ والتراكيب، فهي لغة العقل لا لغة العاطفة كالنصوص الأدبية، والغرض منها أداء الأفكار بقصد خدمة المعرفة وإثارة العقول. ولذلك كانت كلماتها وتراكيبها تتميز بالدقة والتحديد والاستقصاء، وكانت تخالف النصوص الأدبية تبعاً لذلك تمام المخالفة لأن الأدبية تقصد إثارة المشاعر بينما الفكرية هذه تقصد إثارة العقول وذلك بتقديم الصور الفكرية الواضحة لا الصور اللغوية المثيرة. ولهذا فإن فهمها يحتاج إلى معلومات سابقة عن موضوع النص الفكري وإلا لم يفهم، وإنما تعبر عن واقع معين بحيث إذا لم توجد تلك المعلومات السابقة التي يفسر بها هذا الواقع لا يمكن فهمها مطلقاً، هذا بشرط أن يكون مدلول تلك المعلومات مدركاً في الواقع وإلا بقيت مجرد معلومات لا تنفع في التفكير لفهم النص، وجعلت القارئ يقف عند حد الفهم اللغوي لها والذي قد يتطابق مع مدلول الأفكار وقد يتناقض معه. فالنص الفكري كالبناء لا يقبل إزالة حجر وتبقى صورة البناء كما هي، فلابد من إدراك مدلوله، وهذا يقتضي المحافظة على ألفاظه وتراكيبه.

وما دامت العناية موجهة فيه إلى الفكر، وكان الفكر هو القصد الأساسي منه، فإنه يبقى نصاً فكرياً مهما أثر على المشاعر وأثار العواطف، ويبقى من اللازم وجود معلومات سابقة في مستواه لفهمه وإلا لم يمكن هذا الفهم. وبالرغم من ذلك فكل إنسان قادر على الأخذ من النص بحسب قدرته على الفهم، وقدرته مرتبطة بمستوى معلوماته عن واقع أفكاره، فبقدر هذا المستوى يفهم النص الفكري إما فهماً لغوياً فقط أو لغوياً وفكرياً معاً. فما لم تكن المعلومات السابقة لفهم النص في مستوى الفكر المراد فهمه، وأن يدرك واقعه، وأن يتصور مدلوله، فلن يفهم النص الفكري فهماً فكرياً، لأنه لا يفهم للتلذذ به أو الوقوف على معناه فحسب بل ليؤخذ فيعمل به، وإلا فلا فائدة منه ولا قيمة له. وهذا الأخذ يلزمه إدراك واقعه وتصور مدلوله.

فمثلاً: لولا أن القرآن الكريم قد نزل على العرب بحسب الوقائع لما فهموه وأخذوا به، وليس لأن لغتهم العربية تمكنهم من فهمه. فإدراكهم لواقع أفكاره، وتصورهم لمدلولاته مكنتهم من فهمه والعمل به إذ أَثر فيهم وغيّر قيم الأشياء في نظرهم، فارتفع بعضها وانخفض بعض، وتغيرت مقومات الحياة في نظرهم. وعندما جاءت أجيال فقدت إدراك واقع الأفكار وتصور مدلولاتها فقدت فهمها وتقاعست عن أخذها ولم تعد تؤثر فيها بالرغم من كثرة العلماء فيها.

ولابد أن نتذكر أن فهم النصوص الفكرية لا يعني فقط أخذها بل قد يكون لرفضها ومحاربتها عندما تكون مما يجب تركه ومحاربته. فعدم إدراك واقعها، وعدم تصور مدلولها قد يؤدي إلى الانحراف، فيؤخذ ما يجب تركه أو محاربته أو لا يؤخذ أو يعرف مجرد معرفة. ولبيان ذلك لابد من أمثلة:

فمثلاً: إن ما فعلته دراسة الفلسفة اليونانية لدى كثير من علماء المسلمين، وما فعلته الأفكار الرأسمالية والاشتراكية لدى كثير من أبناء المسلمين، إنما كان لعدم إدراك الواقع إدراكا يحدده ويميزه، ولعدم تصور مدلول تلك الأفكار تصوراً صحيحاً. فعندما تصدى المسلمون لدعوة النصارى في الشام والعراق للإسلام باستخدام الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، مجاراة لهم ودون أن يدركوا الأفكار التي تحويها تلك الفلسفة، ولا مغالطات المنطق، انصرف بعض علماء المسلمين لها من أجل ما كانوا يجدون في دراستها من لذة، فصارت ثقافتهم وإن راعوا

الإسلام بقدر ما تسمح به تلك الفلسفة، وبعضهم استخدموها للرد على النصارى مع البرهنة على صحة أفكار الإسلام. ونشأ بذلك من سموا بالفلاسفة المسلمين، وكان منهم من انحرفوا ومنهم من ضلوا، وكلا الفريقين تركوا الإسلام وأصبحوا كفاراً، سواء ابن سينا والفارابي أو ابن رشد والكندي. وكان من علماء المسلمين من اتخذ الفلسفة اليونانية أساساً، وأوَّلَ أفكار الإسلام بما يتفق وأفكار هذه الفلسفة، وطبق أفكار تلك الفلسفة على أفكار الإسلام، وهؤلاء هم المعتزلة. وكان منهم من وقف من هذه الأفكار موقف المعارض والناقد، وأخذ يحاول تصحيحها والرد عليها، وهؤلاء سموا بأهل السنة. واشتد الجدال بين الفئتين، وشغلوا عن حمل الدعوة الإسلامية إلى غير المسلمين، وشغلوا معهم الناس أجيالاً وقروناً، وإن كانوا جميعاً مسلمين ولكنهم شغلوا عن حمل الدعوة الإسلامية لغير المسلمين. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تعداه ليوجد من جرائه جماعات أخرى مثل الجبرية، والقدرية، والمرجئة وغيرها كثير، كما وجد الكثير من الملل والنحل، وكثرت الأفكار والجماعات حتى صار المسلمون عشرات الفرق، وعشرات المذاهب الفكرية. وما ذلك كله إلا بسبب عدم إدراك أفكار تلك الفلسفة بشكل يحددها ويميزها، وبسبب عدم التصور الصحيح لمدلولات تلك الأفكار. ولولا قوة الإسلام الذاتية، والتصدي بقوة من قبل أهل السنة والجماعة لتلك الأفكار وأهلها لضاع الإسلام.

وأما الأفكار الرأسمالية والاشتراكية فخطرها مشاهد محسوس إذ قد شمل ضلال أفكارها الكثير من المسلمين، وشاع فيهم خطأ مفاهيمها، وذلك مما لا يحتاج إلى بيان.

ولذلك يمكن القول بأن التفكير بالنصوص الفكرية يوجب معرفتها تمام المعرفة بحيث لا يكفي وجود المعلومات السابقة بل يجب أن تكون في مستوى الفكر، ويدرك واقعها بشكل يحدده ويميزه، ويتصور مدلولها تصوراً صحيحاً، وعندها فقط يمكن تقرير الأخذ أو الرفض، إذ الإسلام الذي أباح الدراسة الفكرية وأخذ الأفكار قد فرض جعل العقيدة الإسلامية هي قاعدة الأفكار عندما أمر برفض ما يتناقض معها وإن أباح قراءة النصوص التي تحويها.

٤- وأما النصوص التشريعية فإن فهم الأفكار التي تحتويها يحتاج إلى عدة أمور هي:

١. معرفة دلالة الألفاظ والتراكيب،

٢. معرفة المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ والتراكيب،

٣. معلومات معينة للوقوف على الفكر أو استنباطه بمعرفة اللغة والاصطلاحات الخاصة.

إننا لو حصرنا البحث في التشريع الإسلامي، وهذا هو الواجب لأنه يحرم على المسلمين أخذ غيره في الحياة، ذلك لأن الأحكام الشرعية تنبثق من العقيدة وتؤخذ منها ولا تبنى عليها بخلاف الفكر فإنه يبنى عليها، فلو حصرناه في التشريع الإسلامي لوجدنا فهم نصوصه يحتاج إلى معرفة اللغة العربية، والأفكار الإسلامية، ومعرفة الواقع والفقه فيه، ومعرفة الحكم الشرعي المستنبط لمعالجة ذاك الواقع، ثم تطبيقه على الواقع ليكون الحكم إسلامياً إذا انطبق، وإلا يبحث عن حكم آخر.

فالتفكير بالنصوص التشريعية يحتاج إلى كل ما تحتاجه النصوص الأخرى، من فهم الألفاظ والتراكيب كالنصوص الأدبية، وفهم المعاني والأفكار كالنصوص الفكرية، والعناية بالوقائع والحوادث والظروف كالنصوص السياسية. كما لابد له من الاستنارة إذ لا يكفيه العمق. كما لابد من أن يفرق بين معرفة الحكم الشرعي فقط وبين استنباطه الشرعي لأن معرفته تحتاج فقط لمعرفة المعاني اللغوية والمعلومات الأولية في الفقه. فيكفي مثلاً معرفة أن حكم لحم العلب لحم ميتة يحرم أكله لأنه لم يذبح ذبحاً شرعياً، وكذلك الكلينا (الكولونيا) بأنها مسكر وكل مسكر حرام... وأما استنباط الحكم الشرعي فإنه لا يكفي فيه معرفة المعاني اللغوية بل لابد منها ومن معرفة الأفكار الشرعية وواقع الحكم معرفة تمكن من الاستنباط، فلابد من علم باللغة من نحو وصرف وبلاغة وغيرها، ولابد من معرفة بالتفسير والحديث وأصول الفقه، ومن علم بالواقع المراد استنباط الحكم له، وهذه المعرفة كلها ليست معرفة اجتهاد بل مجرد إلمام يمكنه من الاستنباط. ولكن متى أصبح قادراً على الاستنباط فقد أصبح مجتهداً، وهذا متيسر لكل مسلم بسبب تيسر معرفة اللغة والشرع ووقائع الحياة لكل الناس، مما يفرض عدم الاكتفاء بالتقليد بعد أن وضح وجوب الحكم بالإسلام والتقيد بأحكامه، ومما يفرض وجود الكثير من المجتهدين.

٥- وأما التفكير بالنصوص السياسية فإنه يختلف عن التفكير التشريعي وإن كان من نوعه لأنه لرعاية شؤون الناس بينما التشريعي لمعالجة شؤون الناس، ولكنه يختلف عنه إذ هو تفكير بنصوص العلوم السياسية والأبحاث السياسية. فهو نوع من التفكير بالنصوص الفكرية وإن اختلف عنه أيضاً إذ هو تفكير بالأخبار والوقائع وربطاً للحوادث، مما لا يسمح لأي قاعدة

من قواعد التفكير الأخرى لكي تنطبق عليه. ولكنه كتفكير بالأشياء والحوادث وربطها يعتبر أعلى أنواع التفكير ولا سيما أن القاعدة الفكرية في التفكير الفكري هي فكرة سياسية. ويعتبر أصعب أنواع التفكير لعدم وجود قاعدة له يبنى عليها ويقاس عليها، مما يجعله يحيّر المفكر ويوقعه في الوهم والخطأ إذا لم يمر بتجربة سياسية ولم يتتبع بيقظة جميع الحوادث اليومية. ولذلك كان تفكيراً بنصوص الأخبار والوقائع من خلال معرفة صياغتها، وكيفية فهم هذه الصياغة، وليس من خلال معرفة العلوم والأبحاث السياسية التي تعطيه معلومات وتجعله عالماً بالسياسة وليس مفكراً سياسياً.

ولكن مع سيطرة فكرة الحل الوسط في الغرب والشرق، وزحفها للبلاد الإسلامية، وبعد أن وجدت فكرة فصل الدين عن الدولة، فقد أصبحت جميع العلوم والأبحاث السياسية تقوم عليها وتستند إلى الحدس والتخمين لا إلى قواعد ثابتة، مما يفرض اليقظة والحذر من أخطائها.

فمثلاً: يرى الغرب أن القيادة جماعية في مجلس الوزراء، وتبعه الشرق الاشتراكي في ذلك. ولكن هذه الرؤية مخالفة للواقع ومبنية على الحل الوسط، لأن القيادة مهما سميت جماعية فهي فردية، ولأن الحل الوسط ما هو إلا حل ترضية للقائلين بالقيادة للفرد والقائلين بأنها للشعب.

ومثلاً: يرى الغرب مغالطة أخرى بأن السيادة للشعب، وهو الذي يشرع الحكم، فله الإرادة وله التنفيذ. وهذا مخالف للواقع ومبني على الحل الوسط لأن التشريع الذي جعلوه لمجلس منتخب من الشعب وجعلوا التنفيذ لمجلس الوزراء أو رئيس المجلس أو رئيس الدولة هو مجلس حل وسط لأن مجلس النواب لا يشرع وإنما الحاكم هو الذي يشرع، ومجلس الوزراء أو رئيسه أو رئيس الدولة هو الذي يحكم وليس الشعب وإن اختاره الشعب. ويقولون بأن السيادة للقانون، وأن الحكم الصالح هو مع السيادة للقانون، وكل هذا حل وسط ومغالطة. والحكم الصالح هو أن يختار الشعب الحاكم، وأن تكون السيادة فعلاً لا اسما للقانون، فلا سيادة للشعب ولا حكم للشعب.

ومثلاً: يرى الغرب مغالطة فصل الدين عن الدولة، فرتب على ذلك بأن فعل الخيرات والعطف على الفقراء هي من فعل الكنيسة بينما جعل الحكم للدولة. وهذا مخالف للواقع لأن واقع الحكم هو رعاية شؤون الناس كلهم بما فيهم كل من يمت للدين بصلة وكل ما يتصل

بفعل الخير والعطف، ولذلك كانت الدولة تشرف على الكنائس وعلى الجمعيات الخيرية بما فيها الصليب الأحمر، وكانت تتولى أمر المساعدات النقدية والعينية مما هو ظاهر للعيان بل جزء من سياستها، وهذا هو ما انسحب على دول العالم الإسلامي كله.

فهذه الأفكار الثلاث نماذج من خطأ الأفكار السياسية لدى الغرب والشرق المتعلقة بالأنظمة. وهناك مغالطات كثيرة في أبحاثهم السياسية المتعلقة بالوقائع والأشياء.

فمثلاً: سياسة بريطانية في المحالفات، وموقفها من الأصدقاء والأعداء، ونظرتها للشعوب والأمم، مليئة بالمغالطات والتضليل مع أن لها ثلاثة محاور ثابتة هي: علاقتها مع أمريكة، وعلاقتها مع أوربة، وعلاقتها مع مستعمراتها السابقة مما يسمى بدول الكومنولث، فمثل هذا ينطبق عليه التفكير السياسي المتصل بالوقائع والحوادث الجارية، والذي لا يصح إلا مع اليقظة والحذر، ويحتاج إلى خمسة أمور رئيسية ومجتمعة هي:

١- تتبع الوقائع والحوادث في العالم، أي تتبع الأخبار،والتمييز بين المهم والأقل أهمية، وذلك من خلال المران لزمن طويل.

٢- معلومات أولية أو مقتضبة عن ماهية الوقائع والأحداث سواء كانت جغرافية أو تاريخية أو فكرية أو سياسية، وذلك ليعرف مدلول الأخبار.

٣- عدم تجريد الوقائع من ظروفها، وعدم تعميمها وقياسها القياس الشمولي، بل تؤخذ كحادثة فردية، وبذلك يصدر عليها الحكم لها ليس غير.

٤- تمييز الحادثة والواقعة بتمحيص الخبر، فيعرف مصدره وموقعه وزمانه ووضع حصوله ومقصده وصدقه وكذبه، لأن هذا التمييز هام في أخذه أو مجرد سماعه.

٥- ربط الخبر بالمعلومات ولا سيما بغيره من الأخبار بشرط أن يربط بما يتعلق به، فلا يربط بالسياسة الدولية وهو محلي أو بالعكس، فيجري الربط للعمل لا لمجرد العلم.

وبالرغم من تصور صعوبة توفر هذه الأمور الخمسة مجتمعة إلا أن المهم فيها هو التتبع بحيث متى حصل وجدت الأربعة الباقية والتي لا يطلب منها إلا الإلمام، مما يجعل التفكير السياسي في مقدور كل إنسان لأن المهم فيه هو تتبع الأخبار بشكل متصل لا متقطع. وهو تفكير جماعي كما يكون فردياً، وهو ليس كالأدبي أو التشريعي. وهو بدون أن يكون شائعاً في

الشعب أو الأمة فإنه لا يوجد الحكم الصالح كما لا توجد النهضة إذ عندما يغتصب الحكم فيه فإما أن يقر المغتصب فيستمر أو يسترجع منه ويطاح به، وأن هذا يفرض تثقيف الشعب أو الأمة بالمعلومات السياسية والأخبار السياسية، أي بالثقافة السياسية بشرط أن تكون صحيحة حتى لا تقع فريسة التضليل، وحتى تبقى حية متصاعدة في سلم الرقي والنهضة.

ولكن بسبب احتمال الخطأ في فهم النصوص السياسية، والضلال في التفكير بها، فلابد من إدراك ما يعنيه النص السياسي مما هو موجود في النص أو خارج النص حتى لا يقع الخطأ أو الضلال، ولا سيما عندما يحصل تجريده وتعميمه ودخول القياس الشمولي فيه، وهو مما لا يجوز فعله لأن ظروفه جزء منه، ولا يعمم على غيره ولا يدخله أي قياس، فتؤخذ كل حادثة بمفردها.

فمثلاً: إن ما عانته الأمة الإسلامية من سوء التفكير السياسي في الدولة العثمانية ما زالت آثاره شاهدة للعيان، فقد أنهكوا الدولة بمحاربة القلاقل والثورات في البلقان مع أنهم هم الذين كانوا يسندونها وكانوا في نفس الوقت يضللون الدولة فتحاول مراعاة وضعهم معها، مما جعلها تخسر البلقان بل تخسر نفسها عندما غذوا فكرة القومية في عقر دارها.

ومثلاً: ما فعلته روسية عندما كان هناك اتحاد سوفييتي بالتصدي بحزم بل قمع ضد فكرة التحرر الأمريكية لأوربة الشرقية كان بخلاف مأساة الدولة العثمانية، فقد اضطرت أمريكة للتنازل عن فكرة محاربة الشيوعية، ولجأت لعقد اتفاقيات معها ورضيت بالتعايش معها.

ومثلاً: ما حققته أمريكة من تضليل العرب واليهود عندما أبعدت اليهود عن إنجلترا، وسيطرت على ما يسمى بدولة إسرائيل عندما مدتها بالمال والسلاح وربطتها بها، وفي نفس الوقت نقلت اللعبة إلى قضية الشرق الأوسط بدلاً من فلسطين وإسرائيل، والى قضية السلام بدلاً من الحرب، وانتهت للسيطرة على المنطقة كلها بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، مما أدى إلى ضياع ما أسموه بالشرق الأوسط كما ضاع البلقان من قبل.

ومثلاً: ما حققه مصطفى كمال (أتاتورك) من نجاح في هدم دولة الخلافة، وما حققه عبد الناصر في الحيلولة دون تحرر العرب، ما هما إلا من الأمثلة الحية على سوء التفكير السياسي.

وعليه فلابد من جعل التفكير السياسي ميزة للشعوب والأمم وليس فردياً، وتركيزه في الحوادث والوقائع ليكون مثمراً.

وما علاقة التفكير وأنواعه بسرعة البديهة؟

إن سرعة البديهة هي إصدار الحكم على الأشياء والأمور بسرعة خاطفة وذلك بناء على إدراك سريع خاطف. وبناء على هذا الحكم السريع يقام بالإجراء المتفق مع الإدراك السريع.

والبديهة هي الإدراك الفكري أو الطبيعي، أو هي الحكم الفطري أو الطبيعي وذلك لعدم حاجته للتأني وإعمال الذهن بل يأتي بشكل آلي. وإذا أضفنا إلى كل منهما السرعة كانت سرعة البديهة أو سرعة الحكم، وهي تتنافى مع التفكير البطيء ولكنها لا تتنافى مع التفكير العميق أو المستنير أو حتى العادي، إذ أنها تأتي من سرعة التفكير بغض النظر عن نوع هذا التفكير.

وعليه فالتفكير كأمر طبيعي لا يمكن أن يُعلّم، ولكن سرعته من الممكن أن تُعلّم، الأمر الذي يجعل سرعة البديهة مصطنعة لا طبيعية، ويجعلها هي المقصودة بتعليم التفكير كمهارة.

ولكن ما أهمية سرعة البديهة؟

لما كانت سرعة البديهة هي سرعة التفكير والإدراك فإنها أمر ضروري لشدة لزومها لخوض معترك الحياة سواء للأفراد أو الجماعات، للشعوب أو الأمم والمجتمعات، إذ أن النجاح فيه يحتاج إلى أمرين اثنين هما:

١- سرعة إصدار الحكم على الأمور والأشياء، واتخاذ الإجراء اللازم، وإلا ثقل الحمل وتضاعفت المعوقات.

٢- اغتنام الفرص السانحة، وإلا ضاعت وضاع معها المهم والكثير.

وهل من دليل من حقائق التاريخ على ذلك؟

إن ما تحاوله الدول من إزالة سرعة البديهة من أعدائها بقصد أن يصابوا بالشلل ويفقدوا القدرة على المبادرة في الإنتاج في مجالات العمل وبالذات الاستراتيجية منها، فتضيع عليهم الفرص، لهو من أخطر الأمور. وأن هذا هو ما فعله، وما زال يحاول تركيزه، الغرب في البلاد الإسلامية عندما أخذ يغريها بالدعوة للعقل والتعقل قبل ما أسماه بالتعجل في العمل، وما ذلك إلا ليفقدها سرعة البديهة ويشغلها في التفكير. وبالفعل فقد هب أبناؤها يتنادون لذلك، وينعون على أمتهم تسرعها في العمل بحجة أن ذلك دليل على أنها أمة عاطفية متعجلة، فتأثرت

أشد التأثر حتى كادت تصل إلى الشلل في حياتها وقد أخذت دوائر التخطيط تجد طريقها في كل شاردة وواردة من حياتها كدليل على التروي والتفكير وليس الاندفاع العاطفي أمام كل مشكلة مهما كانت صغيرة أو تافهة.. وكانت النتيجة الملموسة أن ضاعت عليها الفرص المناسبة ليس فقط للتخلص من الغرب وما خلفه من استعمار متعدد الأشكال ولكن للنهضة الحقة بالبلاد والعباد. وهذا يؤكد أن الأمور الواضحة لا تحتاج إلى تفكير لأنه يزيدها غموضاً.. كيف لا والكرسي هو كرسي ولا يحتاج لتفكير للحكم عليه. وأما الأمور التي تحتاج إلى درس وتمحيص فإنها ولاشك تحتاج إلى التفكير ولا سيما عندما يكون أمام ذلك متسع من الوقت، وأما إذا لم يتوفر هذا المتسع فلابد من سرعة البديهة، وإلا وقع الفشل وضاعت فرصة الإنجاز والنجاح المطلوبين في هذا الجانب من الحياة.

فأين يجب إذن أن تكون سرعة البديهة؟

لا شك أن أمثال تعريفات الأشياء والأمور، ومعرفة الأحكام الشرعية واستنباطها، والدراية بالأمور الفنية وأنواعها، لا يجوز أن تدخلها سرعة البديهة لأنه لابد من التفكير بتروٍ في كل منها.. وأما جميع المفاجآت، والأسئلة الماكرة، والأمور العاجلة.. فلابد فيها من سرعة البديهة. وهذا يفرض أن يسلك التعامل مع الأمور بحسب مقتضى الحال، فإذا كان مما يقتضي التفكير كان الأمر كذلك وإلا اتبعت سرعة البديهة. ولكن التفكير البطيء يبقى مرفوضاً على كل حال، ويبقى التفكير العادي مرفوضاً حيث تلزم سرعة البديهة لأن البطء يقابل أو نتيجة الخمول والبلادة وهما مرفوضان لكل إنسان جاد سوي.

إذن ما هي سرعة البديهة وواقعها العملي؟

إنها إصدار الحكم السريع الخاطف واتخاذ الأجراء اللازم. فهي في حقيقتها إصدار الحكم السريع الخاطف، وفي واقعها العملي اتخاذ الإجراء المناسب. فعند الحكم السريع على السؤال المفاجئ تكون سرعة البديهة، وعند اتخاذ الإجراء اللازم على السؤال المفاجئ يكون واقعها العملي، فهي تبدأ بسرعة الإدراك فسرعة الحكم وتنتهي بالإجراء المناسب.

وهذا يظهر أن سرعة البديهة أمر مصطنع، وأنها مهارة يكتسبها الفرد أو الجماعة بالتعليم أو التعلم.

فكيف يتم تعليمها للناس؟

إن الناس ينقسمون إلى قسمين:

١- المشتغلون في البحث العلمي والسياسيون العقائديون لا التقليديون.

٢- عامة الناس من غير أولئك.

فالقسم الأول عملهم التفكير، والقسم الثاني عملهم ممارسة الأعمال المادية، ولـذلك يكفي القسم الأول الحث على سرعة التفكير بدلاً من العادي، ناهيك عن البطـيء، إذ هما موجودان بشكل طبيعي لدى الإنسان، بينما القسم الثاني يحتاج إلى تعليم وتدريب.

فمثلاً: بسؤالهم عن كيفية حل مشكلة تفاجئهم أثناء العمل، فإذا جاء الجواب صحيحاً يكرر حتى يترسخ في الذهن، وإذا جاء خطأ صحح ثم كرر كالسابق. وبعدها يصار إلى الأسئلة الأكثر تعقيداً على أن يحرص أن يكون هذا التدريب بشكل جماعي وأن يتجنب التـدريب الفردي، سواء استخدم الأسلوب الخطي بالنشرات والرسائل وأمثالها، أو الأسلوب الشـفوي بالحديث والخطابة وأمثالها.

والمهم أن يجري التدريب بطرح أسئلة يشكل الواحد منها فكراً مسلماً بصحته لـدى الجانبين، لأن المقصود ليس محتوى السؤال للإقناع وإنما كيفية التصرف لسرعة الإجابة. وهنا يجب تذكر أن كثرة الممارسة والتدريب حتى تصبح عادة ملازمة تحقق إيجاد سرعة الإجابـة، وبالذات مع التدريب الجماعي، هي الأسلوب المتبع في ذلك. وعندها تكون النتيجة تخلـص المفكرين الأكاديميين من بطء التفكير أو عاديه وتصبح عادة الناس الآخرين عامة هي سـرعة التفكير وسرعة البديهة بدلاً من البطيء أو العادي.

فأين الذكاء عند التفكير مع سرعة البديهة؟

إن عامة الناس بل أكثريتهم أذكياء، والنادر هم الأغبياء البلداء، كما أن النادر هـم خارقو الذكاء ومن ذوي سرعة البديهة الفطرية. ولكن أكثرية أصـحاب الأعمـال الماديـة يحتاجون للتدريب وتحقيق سرعة البديهة لديهم، ذلك أنه عندما نعرف أن الذكاء هو سـرعة الإحساس وسرعة الربط، وأن سرعة الإحساس هي سرعة نقل الواقع إلى الـدماغ، وسـرعة الربط هي سرعة ربط المعلومات السابقة بالواقع المنقول إلى الدماغ، فإننا نجد أن هذا التعريف

هو الصحيح، ونجد بالتالي من علاج سرعة البديهة هو علاج سرعة الإحساس وسرعة الـربط أي علاج الذكاء. ولكن لما كان الذكاء موجوداً لدى الأكثرية فلا يبقى إلا أن نستعمل هـذا الذكاء في العلاج سواء باللجوء للأسئلة التي تمس الذكاء أو بطلب ذلك، وهذا يحتاج بالطبع إلى مؤشر ومؤثر.

فكيف يستخدم الذكاء هنا؟

إنه بالانتباه إلى الواقع، إلى الشيء المحس، كأن تفاجأ وأنت تقود سيارتك بأن البنـزين يجري في الشارع، فتتنبه لذلك، فتسرع بربط هذا الواقع المنقول إلى دماغك بالمعلومات عنه من أنه يحترق بسرعة، فتقوم بالطبع بالهرب من الحريق المتوقع. ولو لم تنتبه لاحترقت أو احترقـت سيارتك ولا سيما إذا لم تستخدم الذكاء في إنقاذ نفسك من الشارع عند الهرب فلا تندفع في الشارع أملاً بالنجاة بل تخرج من الشارع كله. فبالانتباه بادرت للـهرب مـن الشـارع، وباستخدام الذكاء أنقذت نفسك وسيارتك عند الهرب.

ولما كانت الحياة مليئة بالمفاجآت فلابد من سرعة البديهة، فالمعلم ما أكثـر مفاجـآت عمله مع طلابه وزملائه، والمهندس والطبيب والنجار والحداد والخياط.. ما أكثـر مفاجـآت أعمالهم مما يفرض على كل منهم الانتباه لواقع كل مفاجأة، واستخدام الذكاء للتخلص منـها بسلام، وإلا وقع في ورطة. ولاشك أن ورطته الفردية أهون خطراً مما لو كان مسئولاً عاماً أو في مركز قيادة سياسية أو فكرية أو عسكرية، إذ قد تكون عندها الورطة مدمرة. ولكن لنعطي الحق لأهله لابد أن نتذكر أن سرعة البديهة تختلف لدى الأفراد تبعاً لما لديهم من قوة الذكاء أو ضعفه، ويبقى الفرد مهما كان مركزه مطالباً أمام هذه الورطات والمفاجـآت باسـتخدام الذكاء وسرعة البديهة وذلك من خلال سرعة الربط التي تأتي طبيعية مع تـوفر المعلومـات اللازمة عن الواقع، ونقل الإحساس بسرعة للواقع إلى الدماغ. وهذا بلا شك يرتبط بالانتباه وسرعة الانتباه، وهما اللذان يحتاجان إلى التدريب والمران، فيحتاج كل منهما إلى الاصـطناع بحيث متى توفرا وبالذات السرعة في الانتباه فقد توفرت الركيزة الأولى والأساسية باستخدام الذكاء، وهذا الاصطناع في التدريب لا يتحقق إلا بتقصد فحص الشيء المحس ومعرفته، إذ ما لم يحصل هذا التقصد فإن الانتباه لا يحصل ولا تحصل بالطبع سرعته، وحصول الانتباه مـرتبط

بحصول الإحساس بالواقع مما يجعل سرعة الانتباه مرتبطة بحصول سرعة الإحساس ومعها سرعة الربط، أي بحصول سرعة البديهة واستخدام الذكاء الذي جرت تنميته بالمران وعليه فالأصل في ذلك كله هو الانتباه.

فكيف يحصل الانتباه؟

إنه يحصل طبيعياً بفعل الحياة وذلك باليقظة لوقائعها فمعرفتها فاتخاذ الأجـــراء الـــلازم بصدد كل منها. فمتى تحققت معرفة ماهية الشيء المحس، وحصلت ســـرعة الـــربط، واتخـــذ الأجراء اللازم فقد تأكد أن ذلك كله متوقف على صحة معرفة الشيء المحس.

وهذا هو الأصل في الانتباه وسرعة البديهة، ولكن ما تركه الغرب من التفكير البطيء في كل شيء لدى المسلمين بحجة التمحيص والدرس لكل شيء أفقد سرعة البديهة طبيعتـــها وعفويتها، وصاروا لولا حالات الخطر الشديد يفتقدونها، وصار لابد من الاصطناع كمرحلة مؤقتة لتخليصهم من بطء التفكير. وهكذا كان الاصطناع هو مجرد وسيلة للتدريب لإعـــادة سرعة البديهة إلى طبيعتها وعفويتها، وهو مجرد حالة بين التفكير البطيء والتفكير السريع، ذلك بأنه يعني التعمد والتقصد في استخدام الذكاء من بدايته وهو الانتباه إلى التعمد والتقصـــد في سرعته. صحيح أنه إما أن يأتي من الأصل طبيعياً ودون تدريب، ولكن التدريب قد يحتاجـــه، وإما أن يكون التعويد على بطئه بإهمال التفكير السريع قد فرض التدريب مـــن البدايـــة إلى النهاية، فمن خلال طرح الأفكار على الناس، ودعوتهم لتبنيها بناء على اعتقـــادهم بصـــحتها وصيرورتها مفاهيم لديهم، يتحقق مثل هذا التدريب بشكل من الأشكال. فلكـــون التعمـــد والتقصد توفران ركيزة سرعة الانتباه الأولى فإن تكرار ذلك لزمن ما تتحول فيه إلى ســـرعة بديهة طبيعية ولا تبقى مصطنعة، ويتحقق بذلك النجاح التام في التدريب، وذلك تبعاً لإتقـــان التعمد والتقصد. والمهم أنه لولا ما تركه الغرب من أثر في نفوس المسلمين لما احتاجوا إلى هذا الاصطناع ولبقيت سرعة البديهة طبيعية فيهم كما كانت في آبائهم وأجدادهم.

فما المشكلة الآن إذن، وكيف يمكن علاجها؟

إنها التفكير البطيء الذي أصبح أصلاً عند جميع الناس حتى انتهوا إلى فقـــدان ســـرعة البديهة مع أنها يجب أن تكون دائمية وفي كل شيء. فالمشكلة إذن في التفكير البطيء وليس في

ذات التفكير لأنه طبيعي، ولا في سرعة البديهة التي فقدت بسبب البطء في التفكير الذي متى تم علاجه فقد عولجت المشكلة كلها.

ولما كان التفكير لدى الناس طبيعياً بسبب وجود الإحساس والدماغ لدى كل إنسان، ولا يبقى إلا توفر المعلومات السابقة التي تفسر الواقع موضع التفكير، ولما كانت الوقائع التي يقع عليها الإحساس كثيرة ومتجددة، وكانت المعلومات السابقة متوفرة ومتيسرة للاستعمال، فلم يبق إلا معالجة أصل المشكلة ألا وهو الضرر الذي ألحقه الغرب بالتفكير عندما استجابت الأمة لتضليله بأن كل شيء يحتاج للدرس والتمحيص، دون تمييز بين ما يلزمه ذلك وما لا يلزمه، مما صيّر سرعة البديهة إلى أمر ملوث. ولذلك لابد لمباشرة علاج هذا الضرر من غرس الشك في نفوس المسلمين بكل فكر يأتي من الغرب، وبذلك تحصل اليقظة والتمييز بين الغث والسمين، وتتخلص الأمة بالتالي من فخاخه وتضليله وبالتالي إفساده لتفكير الأمة وفكرها، وأثناء ذلك يجري تسليط الضوء على قصده من الحث على التفكير وتجريده من العواطف والمشاعر، مع أننا نعلم بأن الإنسان عقل وعاطفة وليس عقلاً فقط ولا عاطفة فقط، وأن العقل هو قائد مسيرته وليس العاطفة. وبإزالة هذا الضرر عن التفكير يعود ويصبح عادياً فيسرع حيث يلزم ويبطئ حيث يلزم، ويقترن مع العاطفة دائماً وقد تخلص من أكذوبة أن الشرق ويقصد به المسلمون عاطفيون.

وبهذا العلاج الذي ينصب فيه التدريب على تخليص الإنسان من التفكير البطيء وإعادته للتفكير الطبيعي العادي ثم لسرعة التفكير يتحقق الشفاء من ضرر الغرب وأذاه، ولاشك أن في ذلك الكثير من المعاناة.

فكيف تتحقق المعاناة في مثاليتها؟

إن ذلك يتم عندما تجري مراعاة ما يلي أثناء التدريب والتعليم:

١- عرض أشياء كثيرة على الناس ليفكروا بها، ويلاحظوا من خلالها البطء في التفكير، الأمر الذي يحقق لديهم بداية العلاج ولا سيما مع كرههم لهذا التفكير البطيء وميلهم إلى السرعة فيه، سواء باستخدام أقوال محددة أو أعمال بارزة.

٢- متابعة هذا العرض على الناس، والإمعان في ذلك، حتى يظهر الملل عليهم ويطلبوا الكف عنها، وحينئذ يمكن توقيف المتابعة.

٣- تنويع المتابعة بطرح المستقبل وشؤونه على الناس، وطرح الواقع والتاريخ والعيش عليهم، وطرح رتابة العيش وكيفيته وطريقته.. وأمثال ذلك مما يحتاج إلى التفكير.

٤- الوعي على الأشياء عند طرحها، وعلى أثرها، وعلى التفكير بها، وذلك ليطمئن لصحة الأحكام الصادرة عن ذلك، إذ بقدر الوعي تتحقق صحة الأحكام والملاحظات ويتحقق بالتالي العلاج الذي من الممكن أن يمارسه كل فرد من الناس على نفسه وعلى غيره.

وهل ذلك يكفي لنجاح المعاناة هذه؟

إنه لابد لتنجح هذه المعاناة وتثمر الثمرة الطيبة المرجوة من إضافة شيء آخر إليها ألا وهو تدريب المرء ليصبح الانتباه وسرعة الانتباه طبيعياً لديه مع كل أمر، لأنه بهذا الانتباه السريع يتوفر التفكير السريع وتتوفر سرعة البديهة.

فمثلاً: القول بأن الشعب في مصر شعب مسلم ولابد له من التفكير السريع وسرعة البديهة لإزالة الظلم الاجتماعي عنه ولرفع مستوى معيشته، هذا القول قد يثمر ثمرة خبيثة بأن يختار الشعب الاشتراكية بدلاً من الإسلام إذا لم يصاحب سرعة البديهة سرعة الإدراك لما يطرح عليه، لأنه بأسبقية سرعة الإدراك لسرعة الحكم تتحقق سرعة البديهة الطيبة بما يتخذ من إجراء مقصود منها، وبدون هذا السبق لا تحصل سرعة البديهة المطلوبة لا في الكلام ولا في الأفعال.

وكيف يتحقق ذلك؟

إنه يتحقق بإعادة العاطفة إلى موضعها اللائق بها، فيعود التفكير إلى محوره، فيشغل الإنسان لا بالعاطفة دون تفكير ولا بالتفكير دون عاطفة وإنما بهما معاً عندما تحركه العاطفة ويوجهه العقل فيكون منتجاً تمام الإنتاج لاشتراكهما معاً. وهكذا يكون أول ما يجب فعله في التدريب والمعاناة هو إعادة تشغيل العاطفة إلى جانب التفكير لدى الإنسان في وقائع الحياة وحوادثها، فيتوفر سرعة التفكير المصحوب بالعاطفة المتأججة معاً، فيكون العطاء في المسؤولية بكل تضحية وإقدام.

وهنا لابد من ملاحظة أن سرعة البديهة في الحادثة الواحدة ليست دليلاً على وجودها لدى من صدرت عنه بشكل عفوي وطبيعي، مما يفرض العمل لإيجادها بالفعل لدى الناس بشكل عام وبشكل ذاتي وبشكل دائم.

كما لابد من وجود الاستعداد لدى من يراد إيجادها لديهم، ثم تطلب منهم الملاحظـــة أثناء معايشتهم لوقائع الحياة وحوادثها. وهذا يعني لابد من العمل على إيجاد التربة الصـــالحة لإنبات سرعة البديهة أو توفير الاستعداد لها، ومتى تحقق وجود ذلك تحقق وجود سرعة البديهة وأصبح بالتعويد وجودها طبيعياً. وبدون وجود هذه التربة الصالحة لا توجد سرعة البديهـــة. ولنذكر أنه متى هيأت النفوس للعلاج ووجد رأي عام فقد توفرت لسرعة البديهـــة أســـباب الوجود. ولنذكر أنه بوجود النظرة الأساسية للأشياء في الحياة توجد التربة الصالحة وبالتـــالي يوجد التفكير السريع وسرعة البديهة. ولنذكر أنه بملاحظة الظروف المحيطة بالشيء يمكن أن يقرر الدرس والتمحيص أم لا.

فمثلاً: هدم رأس جسر الغرب في لبنان وإسرائيل حقيقة لاشك فيها، ولكن هل يحتاج ذلك إلى درس وتمحيص فإن الظروف تقرر ذلك: فإذا كان الغرب غافلاً عن الهدم لا يجـــوز الدرس ولا التمحيص بل تجب سرعة البديهة باتخاذ الأجراء الفوري، وإذا كان قد حشد قواه لمنع الهدم فلابد من الدرس والتمحيص، وإلا وقعت الهلكة.

ولابد من ناحية أخرى من قفز الأذكياء من التفكير البطيء إلى السريع، لأن الاستعداد متوفر لديهم، ولأنهم بذلك يدعون غيرهم لتقليدهم فيتحقق وجود الرأي العام على كره البطء في التفكير والحرص على سرعة البديهة. وبذلك تنتزع فكرة الدرس والتمحيص في كل شيء من المجتمع، ويتركز انتزاعها بقدر ما يدرب الناس عليه من الأمثلة التي توضح ما يحتاج للدرس والتمحيص وما لا يحتاجه.

وبوجود تلك التربة الصالحة والمناخ المناسب، وان كان إيجادها يوجده، يتحقق إزالـــة تلك الفكرة من المجتمع، ويتحقق العلاج من التفكير البطيء، ويتحقق وجود سرعة البديهة.

فما هو تأثير سرعة التفكير في الأمة؟

إن الأمة كمجموعة من الناس تجمعهم عقيدة واحدة انبثق عنها نظامها لابد أن يحصل الربط من مجمل أبنائها عند سرعة الإدراك بين الواقع المدرك وبين العقيدة بحيث إذا لم يتم هذا الربط فإن الإدراك يكون مجرد سرعة ملاحظة ويكون ناقصاً، ولن يكون هناك تأثير في الأمة. وقد يكون في الشعب الذي لا تربطه عقيدة وإنما مجرد رابطة الدم، الأمر الذي يؤكد أن سرعة

البديهة في الأمة بشكل عفوي مؤثر لابد من تعويدها على إيجادها لديها بالربط بالعقيدة أو ما ينبثق عنها من أحكام أو يبنى عليها من أفكار.

وأما الفرق بين سرعة البديهة وسرعة الملاحظة فإن سرعة الإدراك تجمع بينهما ولكنهما يفترقان بعدها: فإذا كانت سرعة الإدراك قد جرت لتعمية الكلام فقد حصلت سرعة الملاحظة، وإذا كانت التعمية في القصد فقد حصلت سرعة البديهة، ففي تعمية الكلام عمي على الفعل الواحد وليس القصد، وفي تعمية القصد عمي على عدة أمور يشملها القصد، وإدراك أحدهما هو سرعة البديهة بينما إدراك الفعل الواحد هو سرعة الملاحظة.

والمراد تربية الأمة عليه هو سرعة البديهة لا سرعة الملاحظة، وذلك ليتم دائماً الربط في العقيدة.

فكيف توجد سرعة التفكير والبديهة في الأفراد والأمة؟

إنها توجد في الأمة فتوجد تبعاً لذلك في الأفراد، وليس العكس. ويبدأ إيجادها في الأمة بجعل العقيدة فكرة سياسية، ومن ثم تحصل سرعة الإدراك. ولكن لما كان الربط بالأحكام والأفكار المنبثقة والمبنية على العقيدة ميسور لأن العقيدة موجودة لدى الأمة فلابد من جعل تلك الأحكام والأفكار فكراً سياسياً، أي لمعالجة شؤون الحياة ومشاكلها، حيث أنه بمجرد ملاحظة الوقائع ومعرفتها بسرعة توجد سرعة الملاحظة، وبمجرد ربطها بالأحكام الشرعية والأفكار الإسلامية بسرعة توجد سرعة التفكير والبديهة. ومتى التزمت الأمة رعاية الشئون بالأحكام الشرعية فقد صارت فكراً سياسياً. ولذلك لابد أن ينصب إيجاد سرعة البديهة على الربط بالأحكام الشرعية في رعاية الشؤون، وهذا فرض على المسلمين حتى لا يهربون من البنزين لمجرد السلامة بل بحكم الشرع الذي يفرض الحرص على السلامة. ومتى وجد الرأي الإسلامي بهذه التربية فقد تحقق وجود سرعة البديهة، وكان لها الأثر الفعال في حياة الأمة والأفراد معاً.

فما تعليم سرعة الإدراك والحكم والبديهة؟

إنها تعليم سرعة التفكير في كل مشكلة تعترض الفرد والمجتمع من أجل إيجاد الحل لها بحيث يسري مثل هذا التفكير وينتقل مع صاحبه ليمارسه كمهارة ملازمة عند التصدي لأي

مشكلة أخرى من مشكلات الفرد والمجتمع كالفقر والمرض والجهل.. إنه تعليم للتفكير السريع ليكون جزءاً من صاحبه بحيث يجري على يديه في حل كل مشكلة تعترضه، ويدعو الآخرين للأخذ به والعمل له.. انه ليس تفكيراً للتنظير بل للحياة العملية.. إنه القدرة على توليد الأفكار لتقدم واحداً منها لحل كل مشكلة تظهر. فالبديهة كإدراك فطري تحتاج للاصطناع لتصبح سريعة، فينتقل بها التفكير بالواقع من البطيء أو العادي إلى السريع فيصدر عنه الحكم السريع ويتخذ بشأنه الأجراء اللازم. إنه التفكير المحدد لحل المشكلة القائمة، إنه التعليم كيف يصبح المرء قادراً على حل كل مشكلة تعترضه. ولذلك فإن تعليم التفكير السريع أو سرعة البديهة أمر خطير بقدر خطورة الجهل به، لأن قلته تعني الشلل للفرد أو الأمة التي تتصف به ناهيك عن إضاعة الفرص لحل المستجد من المشاكل وللرقي بالحياة، ولأن تعلمه يثير التساؤلات في نفوس المتعلمين، ويدعوهم لرفض التسليم بالقضايا وحلولها المطروحة وفقاً لتفكير الآخرين، فيرفضون الجمود المفروض عليهم والرضا بسلب إرادتهم بحجة أنهم بذلك يكونون مواطنين صالحين بسبب خنوعهم وعدم اعتراضهم على شيء ونجاح العملية التربوية في تخديرهم المتعمد. ولو أدرك هؤلاء المربون وواضعو السياسة التربوية من خلفهم معنى ما يفعلون بأمتهم، واتصفوا بالغيرية في تفكيرهم، لعرفوا مدى التخلف والضياع والإفساد التي يجلبونها بذلك لأمتهم ولأنفسهم معاً، ولعرفوا كيف يسلبون الشخصية المتميزة منهما معاً..

فما الشخصية المتميزة المطلوب بناؤها في الفرد والأمة؟

إنها الشخصية التي تجمع بين العقلية والنفسية المتميزتين، إنها الإدراك والعاطفة، إنها صياغة العقلية بما توفر لها من معلومات للنفسية بشكل معين تلتقي معها في الرضى والسخط. فالعقلية لا يمكن أن تتميز وتكون حيادية بل لابد من التزام النظرة المبدئية التي تحدد النظرة السياسية، وإن كانت بعض الأنظمة السياسية تفضل أن يكون الشعب تابعاً لا مفكراً، لأن ذلك يريحهم من كل رفض لما يرونه ويرسمونه فتدوم لهم الكراسي العالية!

فالحيادية ملازمة للتفكير العلمي لا العقلي، لأن استخدام المجهر أو النظارة الطبية هو مجرد استخدام أداة أو جهاز لتوضيح الرؤية البعيدة أو القريبة، فلا علاقة له بمبدأ ولا بسياسة، ولكن توفير مثل هذه الأداة أو الجهاز كجزء من رعاية شؤون الأمة، واستهداف رؤية المجال

الأوسع وتجنب الأخطار، يجعل ذلك من القرار السياسي. وعليه فإن التفكير العلمــي يبقــى حيادياً وبعيداً عن السياسة وعقيدها كتفكير، ولا علاقة له ببناء الشخصية، وأما كيف تتميــز العقلية والنفسية كعنصري بناء الشخصية لتتميز هي بالتالي فذلك تابع لنوعية الفكــر الــذي تتشكل منه العقلية وبالتالي النفسية، فهي إما شخصية إسلامية أو رأسمالية أو اشتراكية.

فأين هو دور المنهج المدرسي في تعليم التفكير المقصود؟

بالرغم من نص كل منهج مدرسي على الأهداف العامة والخاصة من تعليمــه ولكــن تعليم التلاميذ ليفكروا لأنفسهم ويحلوا مشاكلهم بأيديهم غير موجود في الواقع لأن الموجــود هو حشو أدمغة التلاميذ بالمعلومات المقصودة لخدمة النظام السياسي القائم فقط، وأما غير ذلك من الإشارات فكله كذب ونفاق، لأن المربين الرسميين لا يملكون القول بعدم جدوى طريقــة التعليم المتبعة ولا بسقم الكثير من محتوى المنهج نفسه، لأن هذا الاعتراف والقول يطالبــهم بالتغيير إن سمح لهم أو بفقداهم لأعمالهم إن لم يسمح بذلك...

فالتربية يجب حتى تكون نظاماً عملياً أن تتخلص من هذا الثبات في الطريقة التعليميــة والمقررات المتوارثة، ولا يستثنى من ذلك إلا مقرر اللغة، ومقرر مبدأ الأمة في فكرته وطريقته، ومقرر الرياضيات، لأن مقرري اللغة والمبدأ هما أساس بناء الشخصية المتميزة للفرد والمجتمع، ولأن مقرر الرياضيات مهم في الدراسات العلمية والرقي المادي للأمة.

وحتى يستطيع المنهج المدرسي أن يمارس دوره المثالي في التربية والتعليم يجب أن يبــدأ بغرس طريقة التفكير المثمرة لدى التلاميذ من خلال ما يغرس في عقولهم ونفوسهم من أفكــار عامة في المرحلة الأولى، مرحلة التعليم الأساسي، مما يشمل جميع مراحل التعليم الأربعة قبــل الجامعي، ويوفر للتلاميذ الإعداد الكافي لمن لم تساعده الفرص المختلفة للانتقال للتعليم الجامعي فينتقل للحياة العملية وبناء الأسرة كما تعد الآخرين للتعليم الجامعي.

وبعد هذه البداية في التعليم الأساسي الذي يجب أن يكون إلزاميا للذكور والإناث، يأتي دور التعليم الجامعي، التعليم لتفصيلات أكثر لتلك المقــررات الأساســية حــتى تصــل إلى التخصصات الدقيقة بعد أن يكون قد أعد التلاميذ وطلاب العلم إلى بناء الشخصية المتميزة، وأصبح كل تفصيل مزيد من القوة في البناء والقوة في العطاء الفكري والمادي. وعليه يمكن أن يكون المنهج المدرسي كما يلي لتحقيق دوره في بناء الشخصية المتميزة:

١- مقررات المهارات الأساسية في الحياة بشقيها الفكري والعملي، وهي تشمل: اللغة، ومبدأ الأمة بفكرته وطريقته، وتدرس هذه المقررات بطريقة التفكير العقلية بحيث تغطي جميع الموضوعات المتعلقة بمبدأ الأمة بفكرته وطريقته، وبحيث يتوفر للأمة الوعي الاجتماعي بفهم عمل جميع مؤسسات الدولة فهماً مرتبطاً بالمبدأ. وبهذا يتكون بناء الشخصية المتميزة للفرد والأمة في المجال الفكري. وأما في المجال المادي فيوضع في المنهج كجزء من المهارات الأساسية مقرر الرياضيات الذي يدخل في جميع العلوم التجريبية.

٢- مقررات المعرفة السابقة، وتشمل المزيد من التفصيلات الثقافية عما كان عليه في السابق من مقررات الآداب والتاريخ والجغرافية، ومن علوم تجريبية كالفيزياء والكيمياء.

٣- مقررات مهنية، وتشمل العلوم والأعمال الهندسية بأنواعها، والطبية بأنواعها، واللغات الأجنبية وترجماتها، والتقنية وما يتفرع عنها...

فما الأسس التي قام عليها هذا المنهج؟

إنها أسس مقومات بناء الشخصية المتميزة للفرد والأمة والمجتمع. فالفرد مقومات بناء شخصيته هي: العقائد، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات. وهذا يفرض أن يقرر في المنهج المقررات التي تراعي هذه المقومات الأربعة، بشرط أن تكون طريقة التدريس الإقناع والتبني والأخذ وبالتالي الممارسة العملية في الحياة، وليس بأسلوب عرض المعلومات كمعلومات حيادية وكأنها لا تعني من تعرض عليه.

والأمة مقومات بنائها هي: الناس، والعقيدة، والنظم المنبثقة من تلك العقيدة. وهذه النظم تشمل جميع الأفكار المتعلقة بالعبادات والأخلاق والمعاملات لا كأفراد ولكن كمجموعة من الناس تريد أن تبني فيما بينها علاقات دائمة. وهذا بالطبع يفرض على المنهج المدرسي أن يوفر للأمة تلك المقررات التي تحقق غرس العقيدة المعينة في نفوس أبناء الأمة، وبيان ما ينبثق منها من نظم لترى أي نمط من العيش ستعيشه عندما تطبق هذه النظم في حياتها. كما يجب أن يوفر المنهج المزيد من التفريعات والتفصيلات العلمية التي توفر للأمة البنيان المادي الصلب المتماسك والمرهوب في الداخل والخارج.

والمجتمع مقومات بنائه هي: الناس، وما بينهم من علاقات دائمية قائمة، وليس كالأمة يتطلع لقيامها، مما يُلزم الناس بمجموعة من المفاهيم والمقاييس والقناعات بدءاً بالأفكار العقائدية

وانتهاء بما ينبثق منها من قيم يجعلونها مقاييس لأعمالهم الحياتية في الداخل ومع المجتمعات الأخرى في الخارج. وهذا بالطبع يقتضي من المنهج الدراسي أن يضع من تفصيلات المواد السابقة المزيد، وأن يتخذ طريقة التدريس المثيرة والمؤثرة لكونها تجمع بين إقناع العقل وإثارة العاطفة.

فكيف يساعد المنهج الدراسي في بناء الشخصية المتميزة؟

إن عمل المدرسة والجامعة يمتاز بالرتابة، سواء بخضوعه لفترة زمنية محددة في كل مرحلة وسنة أو فصل دراسي، أو لمقدار معين مطالب بتدريسه، أو بالاختبارات التي تكشف عن مدى تحصيله، وهذا مما يشمل المقررات الثقافية والعلمية.. ولذلك فإن قدرة المنهج الدراسي في المساعدة على بناء الشخصية المتميزة بتوفير العقلية والنفسية محدودة إلى حد كبير مهما حاولت المؤسسات التعليمية القائمة على تطبيقه أن تبذل من جهود سواء باستخدام الأساليب المؤثرة أو بتوفير إمكانية الممارسات العملية، وذلك لأن أسلوب الحوار والنقاش الذي لابد منه لا تسمح به المجالات الضيقة في تدريس المقررات بنفس المستوى الذي تسمح به المجالات الواسعة في الحلقات والمنتديات واللقاءات الجماهيرية لأنها لا تتقيد بأي منهج محدد، ولا يهيمن عليها الطابع الوظيفي الرتيب المسئول، ولا تخضع لنظام الامتحانات، وتتوفر فيها المجالات الأخرى من الجدال المفتوح المثمر، مما يعطي الفرصة الكاملة للعقول المبدعة لكي تبرز وتدفع بالأمة لتصبح كما كانت أمة مفكرة وسائرة في مضمار الرقي والنهضة بسرعة فائقة وخطى ثابتة.

ولكن ما علاقة بناء الشخصية المتميزة بالتفكير المبدع؟

لما كان التفكير هو وظيفة العقل الطبيعية بالربط بين الواقع المحسوس والمعلومات المختزنة فإنه وحده الذي يحقق الإدراك للواقع والحكم عليه ومن ثم اتخاذ الإجراء اللازم بصدده، سواء كان بسرعة خاطفة وهي سرعة البديهة اللازمة في حق الأفراد والأمة، أو بسرعة عادية، وهذه ما قد تضيع الفرصة اللازم اغتنامها لتحقيق الهدف المقصود والغاية المرجوة ولا سيما عند مفاجأة عمل من أعمال الحياة الهامة، والتي يقتضي كسبها تفكيراً سريعاً وليس عادياً. وأما إذا لم تكن مفاجأة بل مما يقتضي الدرس والتمحيص فلابد من تجنب التفكير السريع لأنه ليس هنا مجاله وإنما الحكم السليم بالتروي والبحث والدراسة اللازمة لسلامة الإدراك هي اللازمة هنا.

فالتفكير المبدع يتوفر عند السريع وعند المتروي، تبعاً للواقع وما يقتضيه، وليس هو مما يلازم بالضرورة السرعة ولا التروي ما دام الإبداع يظهر عند الإدراك السليم أولاً ثم عند الحكم والإجراء.

صحيح إن التفكير عملية شعورية عقلية لحل مشكلة ما أو لتحقيق هدف ما، وأن الشعور أو العاطفة، مهما كان نوعه، كمظهر من مظاهر الطاقة الحيوية في الإنسان، هو الذي يشكل الدافع الذي يدفعه للعمل وذلك من خلال الميل الذي يظهر عليه نحو هذا الشيء أو ذاك، وعندها يتدخل العقل بما لديه من إدراك ومدركات فيقوم بالتوجيه نحو هذا الخيار أو ذاك تحقيقاً لحل المشكلة القائمة أو الوصول للهدف المنشود.

وهنا تظهر علاقة التفكير المبدع بعنصري بناء الشخصية العقلية والنفسية، التفكير والمشاعر، ويكون ما في التفكير من قدرة عالية الذكاء لتوجيه المدركات نحو ميل محدد هو المبرز لعظمة تلك الشخصية المتميزة.

فأين فعالية التربية في تأثير التفكير المبدع؟

لما كانت التربية تعتمد على عناصر أساسية ثلاثة هي: المعرفة السابقة، والذكاء الفطري، والتفكير الطبيعي فإنها بلا ريب تجد في ضيق المعرفة أو اتساعها، وتجد في الذكاء العالي لا العادي ولا المنخفض، وتجد في التفكير السريع حيث تلزم السرعة، والمدروس حيث يلزم التمحيص، ما يجعلها تربية فاعله مؤثرة. فالتفكير السريع الذي يبرز مع اصطناع التربية هو مهارة تشغيل الذكاء العادي أو العالي المؤثر وذلك بالطبع من خلال الخبرة والتجريب، والمعرفة أو المعلومات السابقة هي مادة التفكير الأساسية، وهي تبعاً لكثرتها توشك أن توجه التفكير وجهتها، ولكن عند نقصها تستدعي الإكمال بشكل كاف ليتمكن التفكير من الوصول للإدراك السليم السريع عند السرعة، والدقيق عند التروي والدقة، وإلا لم تظهر الفكرة من الإدراك كلياً أو ظهرت خاطئة. وهنا لابد أن نذكر أن التفاعل بين المعلومات والأفكار هو الذي يولد الأفكار الجديدة من خلال تطبيق التفكير المبدع على البيانات الجديدة، ولو كان التفكير عادياً فإن التوليد قد لا يتحقق أو يتحقق خطأ. كما لابد أن نذكر أن التعامل مع المستقبل يجب التفكير به بجدية تامة لجعل خبرة الماضي قابلة للتطبيق في المستقبل، ولتبني القرارات والخطط المناسبة للمواقف البديلة، وهنا نذكر كيف أن المعلومات لا يمكن أن تغني

عن التفكير في الواقع للإحاطة به ومعرفة مدى صلته بالمعلومات، كما أنه لابد من تقليب المعلومات على وجوهها المختلفة للتأكد من مدى صلتها بالواقع، مما يقتضي الحاجة القصوى للأمرين معاً للإدراك السليم في التفكير المبدع، والقدرة على توليد الأفكار الجديدة وليس الجمود عند الأفكار القديمة حول الواقع.

فبهذا التفكير المبدع يتحقق للعقل الإدراك المبدع بالربط بين الواقع والمعلومات ربطاً سليماً، وتصدر الأحكام الصائبة وتتخذ الإجراءات الفعالة. وبهذا يظهر مدى فعالية التربية باستخدام جميع أنواع الأساليب والوسائل والتقنيات المختلفة في جعل التفكير العادي يصبح مبدعاً وسريعاً ومثمراً..

وأين اللغة في صلتها بالتفكير المبدع وبناء الشخصية؟

إن للغة صلة وثيقة بالتفكير في بناء الشخصية، لأنها تزود المرء بالأفكار والمفاهيم اللازمة للحياة الجارية والمقبلة وإن كانت تقيدنا بالمفاهيم السابقة والتي من الممكن الاستفادة منها في كثرة الخيارات وبالتالي كثرة توليد الأفكار واتساع الإبداع.

ومن أين تأتي تلك العلاقة الوثيقة بين اللغة والتفكير، ذلك من أمرين اثنين أحدهما ثقافي والآخر مادي. أما السبب الثقافي فلأن التفكير الراقي كان بأيدي المنظمات الدينية والفلاسفة وبالذات المتدينين منهم، وذلك في العصر الوسيط والقديم النصراني. فقد كان أولئك هم المتعاملون مع معنى الحياة والغاية منها وان كانوا يقصرون في التعامل مع مستجدات الحياة اليومية. بينما كان علماء المسلمين وفقهاؤهم يتصدون دائماً للمشاكل والقضايا اليومية من خلال العلوم الفقهية التي يملكونها ويتابعون ملكية المزيد منها. فاللغة قد حملت إلينا في الحالتين المعاني التي وضعت كلماتها لتدل عليها مما يسمى بالمعاني الوضعية، كما حملت ما حملته من المعاني الشرعية التي داخلت الرسالات السماوية، كما حملت المعاني العرفية التي شاعت نتيجة تلك المعاني بين الناس، علماؤهم وعاديوهم، مع ما حملته من المعاني الاصطلاحية التي اختص باصطلاحها العلماء في مجالات معارفهم وعلومهم...

وهكذا بقيت اللغة تلك الواسطة الأمينة لنقل كل ذلك الزخم من المعاني المتنوعة لكل من يريد أن يفهم نصاً من نصوصها، سواء بالسماع أو القراءة أو المشاهدة مما مر بنا في كيفية فهم النصوص الخمسة: العلمية والأدبية والفكرية والتشريعية والسياسية. وبالطبع فإن هذا

يقتضي ملاحظة المعنى المقصود من النص وذلك تبعاً لنوعيته، وإلا كان النص وكانت اللغة واسطة فاشلة للتفكير بل لحمل المعلومات السابقة، وبالتالي لم ولن تصلح كوسيلة لصياغة العقلية فالنفسية، فبناء الشخصية. كما يقتضي ذلك الحرص على فهم دلالاتها الوضعية، وما استجد عليها من دلالات، وإلا كانت واسطة مرفوضة للتفكير بأنواعه ومن ثم لبناء الشخصية.

وأما السبب الثاني المادي فهو كون المعلومات السابقة قد نقلت بالإحساس إلى الدماغ من الوقائع المادية البيئية، وأن هذه المعلومات تبقى مختزنة في الدماغ لحين طلبها ربطاً لها بوقائع تشبه أو تلتقي بشكل من الأشكال مع وقائعها الأصلية.

وإذا أمعنا النظر في هذين السببين وجدناهما واحداً لأن التفكير الثقافي كان في الأصل مادياً أيضاً، لأنه قد تم بنقل الإحساس بالواقع المادي إلى الدماغ، وتقدمت المعلومات المختزنة في الدماغ لتفسره وتحقق الإدراك فالحكم عليه فاتخاذ الإجراء اللازم بصدده سواء بالقبول والأخذ أو الرفض والمحاربة.

وأما القول بالسبب الثقافي مستقلاً من باب ما افترضه أو تخيله المفكرون والفلاسفة مما لا واقع له في المحسوسات المادية فهذا ليس من الأفكار والتفكير لا العادي ولا المبدع في شيء وإنما هو مجرد أوهام وتخريفات.

وما هي علاقة التفكير بالشعور في بناء الشخصية؟

إننا لو طرحنا الشعور غير المرتبط بالواقع الحسي والتفكير السليم جانباً، بسبب ما يحمله إلينا من أوهام، فإننا نجد أن الشعور بالرضا والسخط هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان الأعجم، وما ذلك إلا لأنه شعور صاغه العقل لا الغرائز، كما نجد أن الغرض من التفكير في أمر ما هو تهيئته ليشعر به المرء بالرضا أو الكره، فتصبح مدركاتنا وخبراتنا حوله واضحة ورؤيتنا له أكثر وضوحاً، وهو الأمر الذي يجعل هذه الرؤية الواضحة تشكل مشاعرنا بالرضا نحو الأمر أو الكره.

فالواقع أن الإنسان يشعر أولاً ثم يستخدم التفكير لدعم الشعور في حكمه الفوري، وذلك لأنه يحس بالواقع القائم ثم يستخدم الدماغ ما لديه من معلومات أو أفكار مختزنة حول هذا الواقع المحس المنقول إليه، ثم يبادر للحكم السريع الفوري وفقاً لتلك الأفكار السابقة، مع

أنه كان الأولى به تجنب هذا الحكم الفوري ريثما ينظر في جميع الجوانب الأخرى المتصلة بذلك الواقع، والتي قد تؤدي إلى حكم آخر والى تبديل المشاعر باتجاه آخر.

فمثلاً: الميل باتجاه الجنس الآخر واستخدام المعلومات للوصول إليه بناء على الحكم السريع ما أسرع ما يبدل هذا الحكم وتبدل المشاعر التي دفعت إليه عندما ينظر في جميع الأمور والظروف المحيطة بالتسرع في الحكم وتنفيذه، الأمر الذي يفرض عدم التسرع في الاحتكام إلى الآراء السابقة حول الأمر ريثما تستكمل دراسة الجوانب المختلفة له ثم ليصار إلى رأي محتمل آخر قد يكون ليس فقط مختلفاً عن السابق بل مناقضاً له تماماً.

ومثلاً: الرأي السابق حول لحم العلب أنها لحم ميتة ويحرم أكلها، ولكن هذا الرأي قد يتغير بل يتغير قطعاً بعد النظر في شرعية الذبح فتقرر شرعيته فيصبح لحماً ذكياً يحل أكله.

وعليه لابد أن يقوم التفكير على الوقائع الحسية، فعلاً أو نقلاً، ليصل مع استكمال المعلومات عن الوقائع إلى الإدراك السليم، فيوجه الشعور أو المشاعر تبعاً لذلك في الطريق السليم، فيتحقق بذلك توفر العقلية والنفسية السليمتين مما يعني بناء الشخصية السليمة.

والذات الفردية في تدخلها بالتفكير، كيف تؤثر في بناء الشخصية المتميزة؟

إننا عندما نسمع ديكارت يقول: (أنا أفكر، إذن أنا موجود) نقول بأنه قول صحيح من حيث أن الإنسان يمتاز في وجوده الإنساني بالعقل والفكر، فإذا سقطا سقط وجوده هذا وبقي وجوده الحيواني لأن الإنسان ليس إلا أفكاره، وبشكل خاص القويمة منها، لأنه بدونها يعود إدراكه إلى مستوى الإدراك الشعوري الذي يعيش به الحيوان، وإن وجد مثل هذا الإدراك في مرحلة قبل البلوغ لدى الإنسان، ولكنها تبقى مرحلة غير مسئولة. والإنسان في ذاته تتراكم لديه الخبرة الفردية المختزنة، ومعها قد توجد صورة الذات، وقد توجد انفعالات معينة، ولكن أفكاره تبقى أكثر تمركزاً حول أمور خارجية وإن تشابكت مع الذات أحياناً. فالطفل مثلاً قبل سن الحادية عشرة يستمتع بالتفكير واللعب بالأفكار دون أن يبالي بكثرة الأخطاء، ولكنه بعد هذا السن يصبح التفكير جزءاً كبيراً منه حول ذاته فيحرص على تجنب الأخطاء لأن وضعه في المدرسة يعتمد كما يعتمد في المجتمع على تفكيره وتقدير هذا التفكير، فتضع المدرسة قيمة

مرتفعة لتفوقه وبراعته بناء على فرديته في التفكير والذكاء، الأمر الذي يظهر على المـــراهقين وهم يدافعون بإصرار عن صواب آرائهم وتفكيرهم مهما كان خطأ. وهذا يفرض عند التربية والتعليم التركيز على التفكير المسئول عن الغير، وعلى الموضوعية، كما يفرض تدريبهم على العمل الجماعي الذي يتهربون منه لأنهم يرون كيف أن تفوقهم لا يلاحظ في الوسط الجماعي، كما يفرض محاولة عدم الفصل بين تفوقهم المدرسي ومساعدتهم للغير وخدمتهم للمجتمع، ولو دعا الأمر إلى جعل المدرس يحاول فصل تفوقهم في تفكيرهم كمهارة مدروسة ومصطنعة، ولا سيما مع إبداعها، وعند بروز سرعة البديهة وسرعة التفكير عليهم، عن نشاط التفكير العادي لكل منهم.

ولكن لما كان بناء الشخصية يعتمد على المحتوى أكثر من مهارة التفكير مهمـــا كـــان مبدعاً فلابد من الحرص على المادة المعطاة للتلاميذ أو الجمهـــور أثنـــاء عمليـــة الاصـــطناع والتدريب على سرعة التفكير المبدع والإدراك والبديهية، بحيث لا يجوز أن يشغل الواحد منهم أو المجموعة بالأداء والشكل عن موضوع الأداء ومضمون الشكل وإن كان الأداء والشـــكل مهمين جداً لتوصيل الموضوع والمضمون بالشكل المؤثر والمثير اللازمين لبناء العقلية والنفسية، لبناء الشخصية بالمستوى العالي المرغوب فيه.

وبالنظر لأن الاصطناع والتدريب مع التفكير المبدع المثمر يقصد منه إظهار القدرة على الأداء بشكل فعال في ظروف معينة، وجعلها تظهر بالترابط في المواقف المشابهة متى توفرت لها المعلومات اللازمة، فإن هذا يوسع مدارك الإنسان ولا يحصر هذه القدرة في موضوع معين ولا في ظرف معين. فالطفل المراهق مثلاً الذي يتركز حول وجهات نظره ويستبعد وجهات النظر الأخرى تقديماً لذاته على تفكيره، يجد في هذا التدريب ما يعينه بنجاح على الإصغاء للآخرين ومناقشة آرائهم جنباً إلى جنب مع آرائه ثم منفصلة عنها وذلك تبعاً لإبراز أهميتها وجدتها ولا سيما عندما تبعث فيه المزيد من الثقة مع كل محاولة لذلك، ومع تقدم هذه السرعة في البديهة، في التفكير المثمر، لتصبح عادته المسيطرة والتي يستمتع بها ولا يتخلى عنها مطلقـــاً. وقيـــادة السيارة أو الدراجة مثلاً، فإن الإنسان ليس قائداً لأي منهما بطبعه وإنما بالممارسة بعد التدريب حتى تظهر عليه كجزء من طبعه. والسباحة مثلاً فإنها بعد الممارسة تظهر عليه كطبع من طباعه مع أنها في الأصل ليست كذلك، فمتى توفرت الأدوات أو التقنيات المناسبة للتدريب على هذه

المهارة فإنها تظهر على التلاميذ كطبيعة من طبائعهم، وما هي في حقيقتها إلا التفكير الطبيعي الذي اتخذ شكل التفكير المبدع السريع بسبب التدريب والاصطناع. وكلما كانت تلك الأدوات والتقنيات تنصب على استكشاف خبراتهم وتطبيق معارفهم كلما كانت ناجحة أكثر وسريعة الإثمار والإبداع أكثر... والتلميذ متى استشعر فأدرك تفوقه الفردي أولاً ثم تفوق مجموعته ثانياً ثم تفوق مجتمعه بهذه السرعة في التفكير المثمر والإدراك السريع والبديهة كلما طالب بالمزيد من ذلك... وما استخدام المسابقات بين الأفراد والمجموعات في تطبيق ما أعطوه من المعلومات الجديدة، التي استثارت مشاعرهم فأظهرت البناء الشامخ لشخصية كل منهم، سواء في العمل الفردي أو العمل الجماعي أو العمل لأجل الآخرين، إلا وسيلة ناجحة في هذا المضمار.

صحيح أن هناك أساليب كثيرة لتشجيع التلاميذ للتمتع بالتفكير المسئول أكثر من الذاتي، كإعطائهم مكافآت مالية أو عينية أو معنوية، ولكن التدريب بضبط المناقشات المفتوحة وتوجيهها في مجالات محددة يبقى الأصل في ذلك كله لتحقيق النجاح المطلوب لأن المكافأة النقدية لا يجوز استخدامها في سن المراهقة، لأنه يخشى النظرة الدونية إليها بحق ذاته، ويكتفى باستخدام شحذ عزائمهم في دقة تقليد ومحاكاة أولئك الأبطال المشهورين في أمتهم وتاريخهم، فيبعد بذلك الهدف المادي القريب عن أهدافهم وتجعل مرتبطة بالغايات السامية البعيدة.

ولكن هل من أخطاء عند اصطناع التدريب على التفكير المثمر المبدع السريع؟

لاشك أن الظن بالطلاقة في الحديث، والتخلص من الخطأ، والترابط المنطقي بأنها من دلائل ومظاهر النجاح في التدريب هي من الأخطاء لا من علامات الصحة في ذلك، وما سبب ذلك إلا لأنها تفترض أن لا بدائل في الحياة، مع أن الحقيقة غير ذلك إذ أنه لو جاز مثل ذلك في التفكير الديني الذي لا يحتمل البدائل في العقائد وأصول الدين ولكنه يحتملها في غيره كالتشريع، وأنه لا يجوز في وقائع الحياة وحلول مشاكلها التي تكثر فيها الاحتمالات والبدائل وبالتالي تتعرض للوقوع في الخطأ. وكذلك الحال بالنسبة للنظرة الجزئية أو المتحيزة، فإنها تعتبر من الأخطاء الرئيسة في التفكير لأنها تعتبر قصوراً في إدراك الواقع بسبب الإصرار على وجهة نظر معينة بالاستناد إلى حجة معينة.

فمثلاً: إصرار رئيس نقابة عمالية على زيادة الأجور بحجة ارتفاع مستوى المعيشة مع عدم النظر لتأثير ذلك في رفع الأجور في جوانب الحياة الأخرى لارتفاع الأسعار، هذا الإصرار من خطأ النظرة الجزئية المتحيزة.

ومثلاً: تفكير التلميذ بترك المدرسة بحجة الكسب الفوري مع عدم النظر لاحتمال الكسب الأوفر عند إكمال التعليم، هو أيضاً من أخطاء هذه النظرة الجزئية.

ومثلاً: رفض آراء الآخرين من باب الاعتداد بالرأي الشخصي، هو من نفس نوعية أخطاء النظرة الجزئية.

ومثلاً: الحكم الأوّلي الفوري حيث يلزم الدرس والتمحيص في المسائل يعتبر أيضاً من هذه الأخطاء.

ومثلاً: إصرار التلاميذ المتفوقين على آرائهم الشخصية دون اعتبار لآراء غيرهم هو كذلك من نفس الأخطاء.

ومثلاً: الحكم المتسرع في مسألة الهجرة بمنعها بحجة أن المهاجرين يستولون على كل الأعمال فتحصل البطالة المرتفعة ويتعرض السكان للجوع، هو أيضاً من أخطاء النظرة الجزئية.

فكل هذه الآراء الجزئية والمتحيزة وأمثالها تعتبر من الخطأ في التفكير ولا سيما لأنها قائمة على قلة الإحاطة بالأمور من جوانبها المختلفة، ولقصور طريقة النظر فيها لأي حجة كانت. فبناء الشخصية بجانبيها العقلي والمشاعري على صفة معينة يقتضي الإحاطة التامة بالتفكير المستنير المبدع للأمور وليس فقط العميق، وإلا جاء البناء مهزوزاً أو مبتوراً.

فماذا يجب التذكر بشأن التفكير المبدع المثمر؟

لابد من تذكر أن تعليم سرعة التفكير المبدع هو أساس تعليم سرعة الإدراك وسرعة الحكم على الأشياء والأمور، وأنه ليس من تعليم المنطق في شيء.

ولابد من تذكر أن سرعة الانتقال من الحكم الفوري إلى الإجراء المناسب في كل الأمور ودون مراعاة لما تجب فيه الدراسة والتمحيص تحد من قدرة التوجيه والانتباه إلى جميع الجوانب في الأمر الواحد ولا سيما أن التمهل للدرس يعطي الفرصة للعمل الأفضل تبعاً للإدراك الأفضل والحكم الأفضل.

ولابد من تذكر أن إدراك أمور الحياة الحقيقية لا يكفي فيه المعد من المعلومات، إذ قد تحتاج إلى المزيد منها، سواء من خلال الخبرة والتجربة الجديدة أو البحث عن معلومات أخرى من مصادر أخرى، مما يؤكد أن الإدراك كالتفكير يعتمد على معالجة المعلومات للاستفادة منها في الحكم والعمل.

ولابد من تذكر أن التدقيق في الإدراك وصلته بالتفكير المبدع يؤكد بأن توجيه الانتباه بشكل مدروس هو الجزء الأساسي في سرعة التفكير وسرعة البديهة كمهارة إذ يتحقق للشخص أن ينظم عمله، ويتصدى للمفاهيم المتعددة في الأمر الواحد، ويجيب على مختلف التساؤلات بصدده ودون أن يفوته جانب واحد من جوانب المشكلة التي يسعى لحلها.

ولابد من تذكر أن العملية العقلية في التفكير المبدع المثمر تعتمد في الأساس على المعلومات السابقة، وتسعى لاستكمالها وصحتها، وتجد فيها تبعاً لذلك السبيل لبناء أشكال من التفكير تلجأ إليها عند التعرض لمشكلة جديدة تتطلب الحل، وأنها تبعاً لتعدد تلك الأشكال وعلاقتها فيما بينها تجعل التفكير ينتقل عند محاولة الإدراك من شكل إلى آخر متتبعاً جوانب المشكلة المختلفة ولو كان الطريق الأسهل هو في البدء الأكثر اتباعاً، ولكنه ما أسرع ما يقلع عنه العقل أثناء عمليته ليسلك مسارات أخرى ولو الأصعب والأعقد وقد رأى أنها تنتج الحل الأصوب، الأمر الذي يقتضي جعل هذه الأشكال المختلفة من المعرفة والخبرة مدروسة ومصطنعة بشكل كبير ولا سيما والعقل يستهدف إضافة حجر جديد إلى مدماك بناء الشخصية المتميزة.

فما هي أخطاء صنع الأشكال في التفكير المبدع؟

إنها تلك الأخطاء التي قد تجمع بين الحقائق والشكوك، وقد تنفرد بواحد منهما، فإن جمعت وكانت من أخطاء الصدق أو عدمه فإنها من أخطاء العقائد والأصول في المعارف القطعية كالأديان، وأما إن كانت من أخطاء الإصابة أو عدمها فإنها من أخطاء المعارف التي تحتمل الظن كالرياضيات، وأما إذا اتبعت مسار شكل معين من مسارات التفكير مع الحرص على تجنب المسارات الأخرى فإنها ترتبط بواقع ما عليه المعلومات من صدق أو إصابة أو شك كالتاريخ.

ونظرة في واقع هذه الأخطاء نجدها لا تقف عند واحدة أو أكثر مما يلي:

١- الاستحواذ، وهو أن يجرد شكل الأفكار الراسخ بعيداً عن الشكل البديل قليل الوضوح.

٢- التخطي أو التجاوز، وهو أن يمنعك الانسياب باتجاه الشكل الراسخ عـــن رؤيـــة الشكل البديل.

٣- الاستقطاب، وهو أن تجتمع آراؤك حول موقفين متعارضين أو متضادين، ســـواء عند ربط التفكير والمشاعر في حل المشكلة أو عند الفصل بينهما.

٤- العقبة، وهي التدرج في اتباع الأشكال الفكرية صعوداً من السهل إلى الصعب ثم الهبوط من الصعب إلى السهل، أو هو السير في الاتجاه المضاد ليسار المسار الصحيح أخيراً.

٥- الكفاية، وهي نوع من خطأ اعتبار المقدار كمؤثر في الشيء الآخر لاختلافه عـــن غيره، فهي الاكتفاء بالشيء والرضا عنه بدلاً من السعي لغيره وإن لم يحصل التطابق بين الشكل الفكري وبين واقع الحياة العملي.

٦- الطرفية أو المحيطية، وهي متابعة السير في البحث لزخمه والوصول لأمور طرفيـــة والتخلي عن المجالات الأوسع والأهم الأخرى بسبب صعوبة الوصول إليها.

فما هي إذن أساليب تعليم سرعة التفكير المبدع؟

إنها عديدة ولكن يمكن ملاحظة ما يلي منها:

١- أسلوب المنطق الصوري، وهو أيسرها لتعليم التفكير كمهارة مدروسة، ولكنه غير كاف لأنه لا يستوفي تعدد جوانب الحياة العملية في المشكلة الواحدة.

٢- أسلوب استخدام النتائج الثانوية لتعليم موضوعات أخرى، والحذر في هذا الأسلوب هو من إمكانية طغيان المحتوى على عملية التفكير، وإن كان لابد من الجمع بينهما، لأن التصنيف والتفسير وتجميع الحقائق المؤدية للنتيجة مهمة لعملية التفكير وإن كانت جزءاً من مهارته الـــتي تشمل أيضاً اتخاذ القرار والأوليات ووجهات نظر الآخرين وحل المشكلات وغيرها.

٣- أسلوب تعليم موضوع خاص كالفرنسية كجزء من عملية تدريب صنعية للتفكير، وإن كان يخشى أن يحجب المحتوى تعليم سرعة التفكير، مما يؤكد أن المعرفة تنال أهمية أكثر من التفكير وعمليته.

٤- أسلوب الحوار والنقاش، وهما لا يعتمدان على المحتوى والمعرفة وإنما على أسلوب الهجوم المناوئ الذي يجعلهما يساعدان في تعليم سرعة البديهة والتفكير المبدع وإن كان يخشى

عدم كفايتهما لعدم تنمية مهارة انتقال الأثر، وهي غير مهارة النقد في جميع المجالات. وأما إذا تم الاطمئنان في ذلك فهما يقعان في قمة الأساليب المعتبرة في هذا المجال.

٥- أسلوب الألعاب والألغاز والمحاكاة، فمتى عرفت قواعد اللعبة مثلاً تقل أهمية المحتوى والمعرفة عن مهارة التفكير فتصبح مساعدة على هذا التعليم ولا سيما وهي تفيد في توليد الاتجاهات العديدة في عملية التفكير المبدع، وإن كان يخشى أيضاً أن تبقى محصورة في مجالها فقط، فيصعب إن لم ينتقل كلياً أثرها إلى المجالات الأخرى. والأمر كذلك مع الألغاز والمحاكاة نفسه.

٦- أسلوب التفكير الفلسفي بمناقشة حقائق الأشياء والأمور وإن كان ذلك يقدم فقط بعض الأسس المطلوبة للتفكير ليس غير.

٧- أسلوب الدراسات النفسية فيما يسمى بعلم النفس الذي يتركز على طبيعة المهارات نفسها وليس على نتائجها، كما تفعل الفلسفة، فتعليم الملاحظة والتحليل والتجريد وصنع الأشكال الفكرية وتوقع وإثارة غيرها لا يستطيع أي شكل منها أن يعلم سرعة البديهة أو التفكير المبدع بمفرده بل لابد من الجمع بينهما جميعاً ليتحقق الهدف.

٨- أسلوب استخدام القواعد والأدوات والمهارات، وإن كان استخدام أي منها بمفرده لا يعلم التفكير المبدع. فقواعد التفكير إذا تعلمناها لا تنمي مهارته، ويبقى استخدام التفكير في موقف محصوراً في نفس الموقف. والمهارة كذلك لأنها تتركز حول الموقف ولكنها لو تركزت حول الشخص فإنها تستطيع أن تعلمه وتنقل أثره. والأدوات أيضاً، فلابد من ابتكار مواقف كأدوات يقبل أثرها للانتقال من موضوع إلى آخر.

وعند التمييز بين هذه الأساليب لتعليم سرعة البديهة والتفكير المبدع وبين الأدوات التي تستخدم في تلك الأساليب نجد أن هذه الأدوات تأخذ الطابع النظري للفكر أكثر منه المادي كوسائل لتلك العملية، فنموذج المعرفة الذي ينظر إليه كأنه وسيلة ينظر إليه كأنه أداة أو موقف فكري، ونموذج القاعدة لا يبتعد عن نموذج المعرفة إلا في كونها محددة في أمر معين، ونموذج العمليات العامة بحيث تحدد نقطة بارزة في البحث ثم تربط بها جميع النقاط الأخرى ما هو إلا نموذج المعرفة بصورتها العامة الذي تنجز فيه مواقف متعددة بدلاً من الموقف الخاص، مع

الحذر من عدم الانتباه للعملية العقلية في التفكير المبدع بتزويد المرء بالإثارة الشديدة للانتباه ليبقى التفكير مركزاً على الأداة المستخدمة ولا ينساها ويتحول إلى المحتوى، مع أن المحتوى يجب أن يدفع للمزيد من الانتباه تبعاً لأسلوب التفكير المبدع.

فكيف يمكن أن يشد الانتباه؟

إن ذلك يمكن أن يجري باستخدام أدوات محددة، أو أشياء مثيرة، بحيث يتركز الاهتمام بجانب معين في كل موقف، كوجهة نظر الآخرين مرة وغيرها مرة أخرى، وكأن يجعل الشيء غامضاً، وكأن يجري الاهتمام بجميع العوامل حيناً وبالنتيجة حيناً آخر وبالبدائل والإمكانات والخيارات حيناً ثالثاً، وبجعل الأداة مقيدة حيناً ومحررة حيناً آخر.. والمهم أن يجري التمييز بين استخدام الأداة وبين فهمها بحيث تحرص التربية في مهمتها على تجاوز الفهم للمواد والمقررات التعليمية فقط إلى استخدامها العملي في واقع الحياة أيضاً، وبحيث تلاحظ أهمية المحتوى أحياناً حيث يلزم التمحيص والدرس وربط هذا المحتوى لتحقيق سرعة البديهة والتفكير المبدع أحياناً أخرى.

ولكن الانتباه يحتاج إلى موجهات دائماً لا ليشد مجرد شد ولكن ليشد باتجاه معين، ذلك أن التفكير المبدع لما كان يتم بعملية عقلية تنصب على الأشكال أو النماذج الفكرية المدروسة والمعدة سلفاً فلابد من جعل الانتباه يجذبه إما لاتجاهات معينة أو غايات محددة، فيدعى المتعلم للانتباه لجهة معينة أو غاية معينة، مما يقتضي وجود أسباب خارجية تدعوه للبحث عن البديل للموجود القائم، الأمر الذي من الممكن أن تستخدم له الأساليب التالية:

١- أسلوب لفت الانتباه إلى جهة محددة بدلاً من المعتادة، والدعوة للتفكير فيما يشاهد.

٢- أسلوب لفت الانتباه إلى أمر محدد في لوحة أو صورة واستبعاد غيره.

٣- أسلوب لفت الانتباه إلى هدف معين يوصل إليه من خلال شريط شائك، بقصد فحص الشريط قبل الوصول إلى الهدف.

٤- أسلوب لفت الانتباه إلى خارج مجاله المعتاد بوسيلة غير عادية.

٥- أسلوب لفت الانتباه إلى عدة أشياء مختلفة، والبحث في كل مرة عما يميز كلاً منها عن الأخرى.

٦- أسلوب لفت الانتباه إلى موقف معين من بين مجموعة مواقف متشابهة.

ويمكن أن يلاحظ بأن هذه الأساليب وغيرها تعتمد على فكرة أو قاعدة تقول بأن مسألة توجيه الانتباه هي التعليم، وأن توجيه التفكير هو تعليم التفكير، فمتى اتبعت مجموعة من وسائل وأساليب لتوجيه الانتباه بشكل مثير ومؤثر إلى مواقف مصطنعة فإنها تكفي لإيجاد عادة سرعة البديهة وسرعة الإدراك المسبوقة بسرعة التفكير، ويمكن الجزم بأنه بقدر تكرار الممارسة العملية في ذلك بقدر رسوخ نتائجها بسرعة البديهة والتفكير المبدع لدى المتعلم. كما يمكن التأكيد بأن قوة الدافع لإتقان هذه العملية العقلية لدى المتعلم مهمة جداً، لأنه بقدر اهتمامه، وبقدر إتقان المعلم الذي يشرف على لفت انتباهه للأساليب والوسائل بشكل مشوق بقدر ما يتحقق النجاح لا لفئة عمرية معينة بل لجميع الأعمار ما دام التفكير العادي صفة طبيعية عامة بين البشر وأما التفكير المبدع السريع وسرعة الإدراك وسرعة البديهة فهي الصفة المصطنعة لديهم.

ولكن أين الدافع للتفكير المبدع؟

صحيح إن هذه العملية العقلية تعتمد على نوعية المحتوى الذي تقوم عليه، وعلى المعلم الذي يقوم به، ولكن القصد الدافع لها، والهدف المنشود منها، والغاية المبتغاة منها هي من اللزوم لنجاحها أكثر بكثير من المحتوى والمعلم إن لم تقف معهما على قدم المساواة، ذلك لأنه بدون القصد لا يحصل الدافع للعملية العقلية كلها، وإن حصل فهي بدون ثمرة، وأي عمل أو عملية بدون ثمرة لا فائدة منها، ومعنى هذا بالطبع هو الإخفاق التام.

وعليه لابد من القصد كدافع للعملية العقلية التعليمية المثمرة، ولابد من المعلم الجاد المهتم بهذه العملية وذلك من أجل تحقيق الهدف المنشود، ولابد من الهدف هذا القريب المنال، ولابد من الغاية المقصودة البعيدة المنال من وراء ذلك الهدف، ولابد قبل ذلك كله من المحتوى الذي إذا جرى تعليمه بذاك الدافع وهذا الهدف حقق الوصول لتلك الغاية، وأنه بدونه أو بغيره لا يمكن تحقيق ذلك الوصول.

وأما القول بأن المحتوى أو المضمون يشكل حاجزاً دون عملية تعليم التفكير المبدع السريع المثمر فإنه إن جاز في حق نوع أو أنواع من المحتويات، كالمنطق الخادع والفلسفة المجردة، فإنه لا يجوز في حق جميع الأنواع، وذلك لأن المحتويات الظنية القائمة على الواقع المحسوس سواء من حيث ثبوتها أو دلالتها فإنه من الجائز اعتبارها حاجزاً ظنياً من نوعيتها،

ولكنه يبقى مجرد احتمال، ولكن المحتويات القطعية الثبوت والدلالة، المحتويات التي تتحدث عن الحقائق الفعلية، فإنها من المستحيل أن تشكل حاجزاً في طريق تعليم التفكير المبدع المثمر سواء كان سريعاً أو عادياً، وسواء كان طبيعياً أو مصطنعاً.

فما الجدول المدرسي المقترح لتعليم التفكير المبدع؟

لما كان التفكير لدى الإنسان عملية عقلية طبيعية، كما يقر كل العلماء، فلا يمكن أن يقصد أحدهم من مقولة تعليمه ذات التفكير الطبيعي وإنما هو يقصد أبعد من ذلك، يقصده كمهارة ليست من طبيعة الإنسان أصلاً وإنما يكتسبها بالتعلم والتدريب اكتساباً، وأنها تتصف بالمواصفات التي تتصف بها من الدقة والإنجاز السريع المبدع المثمر مما استهدف تعليمه معها، وهذا ولاشك مما يقتضي استبعاد القول بتعليم التفكير كتفكير وإنما كمهارة تتحقق من تعليم ما تقتضيه عملية الإدراك والحكم والإنجاز، أي اتخاذ الإجراء اللازم من الحكم في واقع الحياة العملية. وهذا يؤكد من ناحية أخرى معنى القول بالاصطناع في الأساليب المختلفة والوسائل المتنوعة التي يجب أن تستخدم لتحقيق هذا التعليم.

ولما كان من المعروف أن جداول التدريس في جميع المراكز والمؤسسات التعليمية مزدحمة بأنواع من الموضوعات التي لا تسمح بإضافة المزيد إليها كمقرر إضافي جديد تحت اسم تعليم التفكير كمهارة فإنه من المستحيل إضافته إلا عند التضحية بغيره أو عند الإثقال غير المقبول على المعلمين والمتعلمين معاً وإن كانت بعض المؤسسات أو المدارس قد قام بإضافته لاعتبارات أو دوافع معينة، وما زالت معها تحت الملاحظة والمتابعة لتتأكد من مردودها مما يمكن مناقشتها فيما يلي:

لقد حاول الدكتور إدوارد دو برونو في كتابه (تعليم التفكير) أن يحصر تلك الاعتبارات فوجدها في ثلاثة عشر اعتباراً تدور بين مدرستين في بريطانية إحداهما جعلته في السنتين الأولى والثانية من التعليم الثانوي كموضوع أساسي، والأخرى جعلته في السنة السادسة والأخيرة من التعليم الثانوي أيضاً ولكن كموضوع اختياري، ووجد مدرسة أخرى ثالثة لم يحدد مكانها جعلته أيضاً في نفس السنة السادسة الأخيرة من التعليم الثانوي ولكن جزءاً من الدراسات العامة والنظرية والإنسانية. كما وجد عشرة مدارس أخرى وضعته ضمن

برنامجها الدراسي لاعتبارات أخرى: فجاء في أحدها اختياريا في فصل دراسي أو فصلين حيث وجد المعلم الجاد في تعليمه، وفي الأخرى كموضوع للامتحان في السنة النهائية، وفي ثالثة كموضوع لمجموعة طلاب خاصة ودون منهج مدرسي ولا امتحانات، وفي أخريان جعلتاه ضمن مقرر اللغة الإنجليزية، وفي أخرى كموضوع ضمن التعليم الديني والخلقي، وفي أخريان جعلته إحداهما كمحور في الدراسات المتكاملة كالعلوم الاجتماعية وجعلته الأخرى كمحور في الدراسات الاجتماعية، وفي أخرى جعلته في لقاءات الناظر مع تلاميذه، وفي الأخيرة جعلته أثناء ممارسة المعلم تدريب المعلمين العملي على التعليم.

صحيح إن المؤلف لم يعلق إلا على بعض هذه المدارس عندما قال عن إحداها بأنها راعت وجود المعلم المهتم بهذا النمط من التعليم، واعتبر ذلك حسنة منها، وعندما رأى أن المدرسة التي جعلته في السنة النهائية حرمت التلاميذ الأصغر سناً منه، وعندما أثنى على المدرستين اللتين جعلته إحداهما ضمن دائرة مقرر اللغة الإنجليزية مما رأى فيه أنسب عمل لصلته الوثيقة بتعليم المحادثة والكتابة والقراءة، وجعلته الأخرى ضمن مقرر اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية مما رآه ينمي مهارات الحديث والتفكير والفهم، وعندما جعلته مدرسة أخرى كموضوع ضمن التعليم الديني والتربية الخلقية مما رآه ملائماً كذلك بحجة علاقته بالنظر في العواقب وتقييم الأولويات ومراعاة وجهات نظر الآخرين وقراراتهم وتخطيطهم، وعندما جعلته مدرسة أخرى ضمن الدراسات العامة والنظرية والإنسانية في السنة السادسة والأخيرة من التعليم الثانوي مما عبر معه عن خشيته من أن يطغى محتوى المناقشات على عمليات التفكير، وعندما جعلته مدرسة أخرى في لقاءات الناظر بتلاميذه مما رآه لا يتعارض مع المنهج التعليمي ويحقق مهارة التفكير المقصود.. ولم يعلق بشيء على المدارس الأخرى ولكنه ختم هذا الفصل من كتابه برأيه الذي طالما كرره في مواقف عديدة بأن المهم هو أن يكون تجريب هذا الموضوع في المكان المناسب وذلك ليحصل كما يقول على الاهتمام التام وتركيز الانتباه اللازم، ورأى أن الأفضل في ذلك كله هو دمجه في موضوعات مناسبة وليس فصله، وذلك كما رأى خشية من أن تقطع صلته بالموضوعات الدراسية ويحرم من فرصة انتقال أثره إليها.. كما أنهى قوله بأن الموقف المثالي في هذا التعليم يحتاج لتدريب مركز ومدروس على عمليات التفكير ذاتها، ومن ثم مع استخدامها في مجالات تعليمية أخرى عديدة وذلك من خلال قيام جميع المعلمين بتعليم جميع العمليات التعليمية طوال العام وبقصد تحسين الموضوعات نفسها والتفكير بها معاً...

فما هما دافع وهدف المؤلف من تعليم التفكير المبدع؟

ما الذي يقصده المؤلف ويستهدف تحقيقه من دعوته لجميع المدارس في العـــالم لتعلـــيم التفكير المثمر المبدع في مدارسها بعد أن تعد جميع مدرسيها الذين يتولون هذه المهمة بالتدريب المركز والمدروس لينجحوا فيه ويجعلوا من تلاميذهم وطلابهم قادرين على ممارسته العلميـــة في حياتهم المدرسية والعملية فتنتقل معهم آثاره في مجالات الحياة كلها؟

إن المؤلف عندما ينهي قوله بعبارة (بقصد تحسين الموضوعات والتفكير معـــاً) يلخـــص القصد والهدف وإن كان قد مر بيان ذلك في تضاعيف كتابه عندما كان يشير بصراحة إلى هدف تحسين الموضوعات الدراسية بما بداخلها من تفكير مثمر أثناء تدريسها وأثناء اســـتيعابها بحيـــث يصبح المعلم قادراً على جعل التلاميذ أو الطلاب قادرين على الإبداع في التفكير بتوليد الأفكار الجديدة التي توفر الحلول للمشاكل أو المسائل المستجدة، مما يسميه بالقدرة على انتقال أثر هذا التفكير إلى بقية المقررات الدراسية، مما يجعله سائداً في التدريس في جميع مراحله وجميع مقرراته...

ولكن المؤلف لا يصرح بالغاية التي يبتغي تحقيقها عندما يشاع هذا النمط من الـــتفكير المبدع التوليدي لدى التلاميذ والطلاب، وإن كانت تفهم ضمناً من المواقف الفكرية التعليمية التدريبية التي يوردها، ويتطلع إليها، من أنها بناء الفرد والمجتمع بالشكلين النظـــري والعملـــي المثمرين، ويظهر ذلك عندما ينعى على المدارس في تدريسها الجاري لمقرراتها بأنه لا يحقـــق إلا وجود تلاميذ وطلاب لا يحسنون التفكير المثمر لا لأنفسهم ولا لمجتمعهم وإنما تسيطر علـــيهم الأنانية والمصلحة الفردية، كما تسيطر على المجتمع الصراعات المادية.

ولو تخلينا عن المزيد من الحديث بحق هذه الآلية التي يرى أن المدارس تتعامل بها بهـــذا الشكل الفاشل مما عبر عن عدم رضاه عنه لا بكون كل مدرسة منفردة أو كلـــها مجتمعـــة إلا بالشكل الجزئي، ومما جعله ينتهي لما سماه بالموقف المثالي في تحديد نمط هذا التعلـــيم للـــتفكير المبدع، لو تخلينا عن ذلك ووقفنا قليلاً مع هذا الموقف المثالي لوجدنا المؤلف يعتبر الموضوع أمراً مسلماً بصحته وسلامته، وأن ما على البشرية في جميع مدارسها إلا أن تقر معه بذلك وتبادر إلى تدريسه بالشكل الذي يحدده لها.

فهل تعليم التفكير مقرر دراسي
أم مجرد آلية تداخل جميع مقررات التدريس؟

بالتدقيق في الأمر يظهر أنه ليس بمقرر للتدريس وإنما هو مجرد آلية يمكن أن تتضـــمنها جميع مقررات المراكز والمؤسسات التعليمية وان كانت جميع هذه الأساليب والوسائل المشـــار إليها للتدريب والتعليم سواء بالنسبة للمعلمين أو المتعلمين توحي بأنه مقـــرر منفصـــل عـــن المقررات الدراسية الأخرى.

ولكن المؤلف وهو يشير إلى الموقف المثالي من خلال ما يوجهه مـــن نقـــد للمنـــاهج الدراسية وللمدارس في تعاملها مع التدريس الحالي الذي يراه يعتمد على حشد أذهان المتعلمين بالمعلومات، ودون أن يعلمهم كيف يفكرون بما يتعلمونه، ولا كيف يستفيدون في حيـــاتهم أو حياة مجتمعهم العملية منه، فإن حرصه على هذا الموقف الذي لم يوضح فيه فصل هذا التعلـــيم عن المقررات الأخرى أو تعليمه أثناء تعليم جميع المقررات، وبالذات تلك التي خصها بالمـــدح والثناء من أمثال اللغة الإنجليزية أو التعليم الديني والتربية الخلقية، هذا الحرص لم يتحدث فيه عن مقرر تعليمي وإنما عن تدريب المعلمين والمتعلمين على عمليات التفكير، مما يؤكد أن هـــذا التعليم الذي وضعه عنواناً لكتابه واصدر به الكتاب كله ليس بأكثر من مجرد آلية، وأنه جزم بذلك عندما رأى أن الأفضل في ذلك هو دمج هذا التعليم ضمن الموضوعات الأخرى وليس فصله عنها.

فإذا كان هذا التعليم مجرد آلية، والأفضل لإنجاحها هو دمجها مع المقررات التعليميـــة، فلماذا ينعى المؤلف على المقررات التعليمية في المدارس ولم يكتف بنقد طريقـــة أو أســـاليب تدريس تلك المقررات فقط مع أنها كما يبدو هي المقصودة في النقد ولا سيما عندما يقرر بأن تعليم هذا الأمر لا يخضع للصح والخطأ وإنما هو مجرد أسلوب ملائم في التربية الدينية والخلقية والتي تقرر الصح والخطأ عندما تنظر في العواقب، وتقيم أو ترتب الأولويات، وتراعى وجهات نظر الآخرين وقراراتهم وتخطيطهم؟

لاشك أن القراءة المتأنية لكتابه بقسميه النظري والعملي تؤكد ما توصلنا إليه مـــن أن هذا التعليم للتفكير المثمر، التفكير المبدع، التفكير السريع ليس بأكثر من آلية وليس بمقـــرر دراسي في منهج أي مدرسة منفصل عن المقررات الأخرى.

فماذا يقتضي هذا التعليق النقدي لتعليم التفكير بجميع مستوياته؟

إننا لو اكتفينا بهذا النقد وجئنا لتدبر التفكير كتفكير، خالٍ من كل وصف، لوجدناه لا يخضع ولا يتطلب تدخل أحد من البشر في حق بعضهم بعضاً، وما ذلك إلا لأن أحداً منهم لا علاقة له بدماغ الإنسان، لا في وجوده ولا في عمله، ولا علاقة له بحواس الإنسان، لا في وجودها ولا في مهامها، ولا علاقة له بعملية الربط بين ما تنقله تلك الحواس من وقائع وبين ما يختزنه الدماغ من معلومات سابقة، وهي العملية التي تعتمد على مستوى ذكاء الفرد من البشر بحيث إذا ارتفع هذا المستوى فقد ارتفع مستوى قدرة الربط، والعكس صحيح. وأما الذكاء هذا فإنه في أصله لا علاقة أيضاً لأحد من البشر بوجوده ولا بقدرته ولا بعمله.

وعليه فلا يبقى للإنسان من دخل أو علاقة بجميع أطراف هذه العملية العقلية الطبيعية في الفرد إلا من حيث تناقل المعلومات السابقة، سواء مشافهة أو كتابة أو بوسائل وتقنيات النقل الأخرى، علماً بأن هذه المعلومات في أصلها ليست من لدن الإنسان لأن خالقه تعالى هو الذي زوده بها عندما زود الإنسان الأول بما كان يلزمه منها عندما قال مبيناً ومؤكداً ذلك في كتابه العزيز {وعلم آدم الأسماء كلها}.

فالتعليم عملية عقلية يقوم بها الإنسان العاقل بشكل فطري طبيعي عفوي، الأمر الذي يستدعي التساؤل عن أي تعليم يتحدث ذاك المؤلف لهذه العملية العقلية الطبيعية.

وأما إذا كان ما يقصده المؤلف هو ليس مجرد تعليم التفكير كتفكير وإنما هو تعليم تفكير من نوع معين، ومستوى معين، فإنه بلا شك له كل الحق في ذلك، لأن التفكير كما أسلفنا له مستويات متعددة: السطحي، والعميق، والمستنير، وتتصف هذه المستويات بصفات معينة: البطيء والعادي والسريع، ولأن من الممكن التدخل فيها من خلال عملية التعليم بحيث يمكن نقل مستوى تفكير الإنسان من السطحي إلى العميق، إذا جرى تعليمه وتدريبه على ذلك، وكذلك يمكن نقل مستوى تفكيره من العميق إلى المستنير إذا تمت عملية التدريب على ذلك أيضاً ولا سيما إذا توفرت له القناعة بما يجب أن يكون عليه في مستوى تفكيره من أجل أن يكون صاحب تفكير ناجح ويحقق لنفسه النجاح المرجو سواء في أعماله الفردية أو المجتمعية، مما يستحق أن يدعى بالتفكير المثمر المبدع بدلاً من مجرد التفكير.

وهذا بلا شك يعني أن ما أشار إليه من الاصطناع في تعليم التفكير هو الذي من الممكن أن يدخل في هذه المستويات من التفكير وليس في مجرد التفكير كتفكير، كما يدخل في تغيير تلك الأوصاف فينقلها بالدربة والتعليم من التفكير البطيء الذي لا يليق إلا بالكسالى

والخاملين، والذين لا يعيشون إلا لأنفسهم، إلى التفكير العادي الذي يتصف به عامة الناس، إلى التفكير السريع الذي يلازم النمط المثمر والمبدع من التفكير وسرعة البديهة.

فماذا يؤكد هذا المذهب مما أورده المؤلف في كتابه؟

لقد ذهب المؤلف في تفصيل تعليم التفكير الذي يقصده هذا المذهب في بقية كتابه وهو يتحدث عن كيفية تدريب المعلم الذي رآه وحده المحقق للنجاح في هذه المهمة، ثم وهو يحدد المادة التعليمية في ذلك، مما لا يجوز أن يطلق عليه مقرراً دراسياً كغيره من المقررات وإنما هو بالفعل والحقيقة مجرد تدريبات تدخل ضمن جميع المقررات الدراسية، ثم وهو يذكر البنية الأساسية لهذه الدروس التدريبية، ثم وهو يورد ما أسماه بالنقاط التعليمية، وهي غير المادة التعليمية لأن هذه التدريبات غير تلك المواقف التي تجري عليها التدريبات، ثم وهو يتحدث عن آلية الدرس من بين تلك الدروس التدريبية، ثم وهو يشير إلى ما تتعرض له عملية التدريب التعليمي من هذه المشكلات، ثم وهو يبين الاختلاف بين اختبارات هذا النوع من التعليم واختبارات المقررات الدراسية القائمة، ثم أخيراً وهو يقف مع نتائج هذه العملية التعليمية التدريبية...

فإنه عند الحديث عن المعلم لهذا النمط من التعليم، كما يحرص على تسميته، فإنه يحدد كيفية تدريبه عليه، فيبدأ بتبرير عدم نجاحه في هذه المرحلة الأولى من مهمته إذ طلب منه، كما يقول، أن يقوم بعمله في وقت اتسع هذا المشروع كثيراً حتى استحال عليه تدريب أكثر من استماع محاضرة قصيرة، مما عرض المعلم لفقدان الثقة بعمله أو عجزه عن التغلب على الصعوبات التي تواجهه، الأمر الذي فرض تركه لعمله ليتلمس طريقه من خلال شقه لصعوباته لتتوفر له الخبرة من الممارسة دون أن يلزم بأكثر من الدليل الخاص به طوال عمله، ومن تحديد التوقيت المناسب للدرس كله، بشرط مراعاة آلية التدرب بحيث تبدأ بتوضيح الغرض من الدرس للمتعلمين ثم يتحدث بضرب أمثلة توضيحية تمهد للدرس، ثم ينتقل إلى التركيز على مشكلة عملية أو محتوى ثم يأتي لذكر ما أنجزه المتعلمون في الدرس بقصد بعث الشعور بالثقة فيهم، ثم ينطلق المعلم في الدرس بخطوات رشيقة وتوقيت محكم، مراعياً التنويع والإثارة والتشويق، وحريصاً على تناسب المادة التعليمية مع الأعمار والقدرات، وعلى تحديد شكل الموضوع كله وغرضه للمتعلمين، وعلى جعل التعليم في جماعة بشكل عام، وعلى استخدام

النماذج التعليمية المختلفة من لفظية ومقالية وملاحظات وغيرها، وعلى دمج عمليات التدريب في الموضوعات الدراسية الأخرى وليس فصلها عنها، وأخيراً على إجراء امتحانات لهم..

فهذه الآلية في تدريب المعلم، وإن سماها بالطريقة المثلى لتعليم التفكير، ليست بأكثر من تدريب معين، كما أسماه هو، مما يستحق أن يطلق عليه الاصطناع في التعليم، ثم إن الحرص على التدريب بشكل جماعي للمتعلمين سواء كما يصنعه هو بتقسيم الفصل المدرسي الواحد إلى مجموعات، أو بتقسيم المتعلمين خارج المدرسة إلى ذلك، هذا الشكل ما هو إلا نمط من أنماط محاولات تطوير التعليم التقليدي في المدارس والمعاهد والجامعات، وهو في الحقيقة مجرد محاولة للتقريب بين المراكز التعليمية المختلفة وبين الحياة العادية في المجتمع.

وأما دمج عمليات تعليم التفكير المبدع أو التدريب عليه على الأصح، وذلك مع المقررات الدراسية الأخرى، وهذا ما يراه الأفضل في هذه العمليات، فهذا مما يؤكد أنها ليست بمواد ومقررات دراسية وإنما تدريبات تستطيع أن تستخدم المواد الموجودة في المقرر الواحد لإثارة النوع المقصود من التفكير المثمر لدى المتعلمين مما أسميناه بالتفكير السريع بدلاً من التفكير العادي، ومما يمكن تسميته بهذه التسمية مقابل التفكير البطيء، ومما يطلق عليه سرعة البديهة المحققة للنجاح في المفاجآت والمخاطر التي يتعرض لها الفرد كما يتعرض لها المجتمع.

وأما ما أورده من إجراء الامتحانات للمتعلمين فما هو إلا محاولة توفيقية بين أسلوب التعليم المدرسي التقليدي وبين أسلوبه هو مع أنه لم يعط الامتحانات أي قيمة تعليمية عندما أصر على عدم وجود الصح والخطأ في أسلوبه، وعندما جعله مجرد تدريبات تستخدم محتوى المواد والمقررات الدراسية المعتمدة في كل مركز أو مؤسسة من مراكز ومؤسسات التعليم الموجودة حالياً.

فماذا يقول عما وصفه بالمادة التعليمية؟

إنه يبدأ بالإشارة إلى توزيعها في ستة فصول، وعشرة دروس لكل فصل، وبمعدل ساعة أسبوعياً بحيث يساعد التلاميذ على توسيع أفق تفكيرهم وتنظيمه، مما جعله يخرج عن مقولته بتعليم التفكير نفسه وليس توسيع أفقه، مما يجعله يقر بأنه موجود طبيعياً من الأصل، ويظهر ذلك من قوله بأن ذلك يحدث التفاعل فيما بينهم بالمناقشة، ويستثير الإبداع في تفكيرهم، مما

يظهر بتوليد الأفكار الجديدة مع إعطائهم معلومات جديدة وشعور جديد يبرزان عليهم أثناء أدائهم لأعمالهم.

ويتحدث بعدها عن التدريبات التي يشتمل عليها دليل المعلم، وكيف أنها يجب أن تشمل المدخل للدرس، وأسلوب التعليم، وإضافة ما يلزم من تلك التدريبات من أجل إكمال الدرس وبيان الغرض منه والنموذج التعليمي له والملاحظات عليه وذلك من خلال التدريب في جو جماعي.

ويكرر التأكيد على أن هذا التعليم هو مجرد تدريبات عندما يتحدث عن كراسات التلاميذ التي توزع عليهم كما يقول في بداية الحصة ثم تجمع في نهايتها لتستخدم في الدروس الأخرى التالية، وهي تشتمل على تدريبات للتلاميذ يراها ضرورية بحجة تجديد الدرس، وتركيز الاهتمام فيه، وبيان موضوعه من تصميم غلافه، والمساعدة على السير في الدرس، وتوفير مادة بصرية للدرس، وتنشيط التلاميذ...

فعند تدبر ما يصفه بالمادة التعليمية هذه لا نجد من ذلك شيئاً بالمقارنة مع مواد المقررات التعليمية، كما لا نجد أكثر من وصف لآلية الدرس والسير فيه والتي يراها بالدمج كأفضل ما يكون هذا التدريب، كما لا نجد عند الحديث عن دليل المعلم وكراسة التلميذ أي شيء يخرج عن صفة تدريب المعلم وإعداده للقيام بتلك التدريبات الواردة في الدليل وفي الكراسة وذلك من خلال ممارستها مع التلاميذ أو المتعلمين الآخرين، حتى لنجده يكرر في الكراسة ما في الدليل بل ويقرر بأنه من الممكن الاستغناء عن الكراسة في بعض الفصول، سواء بالنسبة للتلاميذ الصغار الذين لا يحسنون القراءة أو مع المتعلمين الكبار الذين لا يجدون متسعاً من الوقت ولا قيمة لمثل هذه الكراسات بالمقارنة مع التدريبات الشفوية السريعة.

فهل تختلف هذه التدريبات عن المادة التعليمية؟

إنها مثلها تأخذ حيزاً مكانياً وزمانياً في المنهج الدراسي ولكنها ليست بأكثر من تدريب التلميذ والطالب في المقررات التقليدية بأسلوب الجمل الاستهدافية أو التقريرية أو الاختيارية لمساعدة الواحد منهم على فهم المادة التعليمية المقررة وحفظها، مما يؤكد أنها ليست بالمادة التعليمية نفسها بل مجرد مساعد لفهمها وحفظها.

ويؤكد هذا المعنى ما أورده المؤلف نفسه في آلية الدرس الخاص ببرنامجه الذي أطلق عليه تسمية (مؤسسة البحث المعرفي). فهو يرى أن لكل درس بنية أساسية بسيطة تهتم ببنود التدريب المشكلة للعملية الأساسية، ويبين تلك البنود في برامج ستة تبدأ بتدريب التلميذ على تفحص آراء الآخرين المشاركين له بهدوء، ثم بتشجيعه على تأمل مسار الدرس ليحدد ما يجري تداوله في تلك اللحظة، ثم بتفحصه لمصدري الخطأ في الدرس عادة وهما المبالغة والتعميمات الخاطئة والتزام جانب واحد، ثم باستخدام كلمة عشوائية في المواقف العشوائية لإثارة أفكار جديدة، ثم بتشجيعه لفحص القيم الواردة في درس القيم مهما كانت عليا أو دنيا، وأخيراً بدعوته للتركيز على خطوات العمل في درس العمليات. فهو يرى أن كل عملية من هذه العمليات ليست إلا ممارسة شيء وليس تعليماً بشيء، مما يعتبره لب مسألة هذا الموضوع كله. فمثل هذا الدرس المنسوب إلى مؤسسته ليس بأكثر من نوع من أنواع التدريبات ولا سيما وهو نفسه يعتبره كممارسة أو تدريب يشكل لب الموضوع كله.

فما النقاط التعليمية بالنسبة لهذه المادة التعليمية؟

نجد المؤلف عند هذا الموضوع يستعرض مجموعة من المواقف التي من الممكن وضع التلاميذ أو المتعلمين فيها بحيث تستثيرهم للتفكير المصطنع بها. ويظهر ذلك جلياً وهو يشرح أهم تلك النقاط التعليمية في: الحيرة، لأن التلاميذ لا يعرفون حقيقة ما يفعلونه مما يستثير فيهم التفكير والمناقشة، واستخدام المصطلحات الفنية، كمصطلح «كورت» المصطنع، ليدور الدرس حوله، والتعليم من المركز إلى الخارج، بذكر موضوع الدرس كأن يقول بأنه عملية تخمين، ثم بالنقاش تستخلص منه فكرة التخمين، والإنجاز، ليحس التلاميذ بما أنجزوه في الدرس فيتشجعوا بالإصغاء لما يعرض من آراء، والاستجابة لها، وتقييمها بالعلامات، ودليل المعلم، بالمقارنة بين التلاميذ وتشجيع من يعرض فكرة أفضل من الدليل، والسبورة، بتقدير ما يضيفه التلاميذ لما كتبه المعلم عليها، والاختبارات، بمقارنة نتائجهم قبل درس «كورت» وبعده، والضبط والتنظيم، بما يظهر من قدرة المعلم على قيادة التلاميذ وأثارتهم في الدرس.

فهل هذه المواقف التعليمية غير مواقف لإثارة التفكير المثمر لدى المتعلمين؟ إنها لكذلك والمؤلف يشرح كل نقطة بأنها مرتكز تدريب على التفكير المثمر، مما يظهر بشكل جلي من

(نقطة الإنجاز) بأشكالها السبعة التي تبين كيف أن الهمّ الوحيد للمعلم هو حث المتعلمين على إعطاء المزيد عما يعرض عليهم من المقترحات والأفكار، وتجاوز تقديرات المعلم، وبروز موهبته في توجيههم للمزيد من العطاء في إطار منظم دقيق، فهو التدريب لاستثارة التفكير المبدع من خلال مواقف مثيرة.

وعندما ينتقل للحديث عن (آلية دروس التفكير)، وكأن كل ما حدث به ووصفه بآلية الدروس غير ذلك لا يأتي بجديد هنا إلا الوقوف عند العمل الجمعي، وكيفية سيره، مع أن هذا جزء جوهري من تلك الآلية الناجمة كما يراها هو. فهو يبدأ هنا بالثناء على التدريب الجمعي لكونه يشيع جواً من الثقة، لعدم التخوف من صحة الإجابات أو خطئها، ولسرعة التفكير بالمقارنة مع بطئه في العمل الفردي، ولا ندري كيف يحصل ذلك دائماً مع أنه يقرر بأن المبرزين سريعو الإجابة مما لا يعطي الأقل ذكاء منهم الفرصة الكافية للتفكير مما يعني بطء تفكيرهم إن لم يكن عدمه...

ثم بعدها يعرض مجموعة من فوائد العمل الجمعي في تعليم هذا التفكير فيذكر: مساهمة التلاميذ غير المبرزين في العملية أكثر مما لو كان كل منهم بمفرده، مع أنه كاد أن يلغي هذه المساهمة لسرعة المبرزين مع أن استماع أولئك لهؤلاء فيه تدريب يبدأ بالاستماع ثم يأخذ بالمشاركة التدريجية. وعندما يذكر أن مناقشة المجموعات تعادل عدد المجموعات فإنه يصيب في ذلك ولكن ظاهرياً وأما في الواقع فيبقى النشاط محصوراً إلى حد بعيد بالمبرزين. وعندما يشير إلى تشجيع الثقة ضمن المجموعة في الخجلين والقلقين فإنه يصيب ولو كان ذلك يعتمد على المدرس أكثر من التلاميذ للتخلص من الخجل والتردد في المشاركة. وعندما يتحدث عن الرغبة المتبادلة بين تلاميذ المجموعة الواحدة في الإنصاف بعضهم لبعض، مما يمكن أن يسيطر أثناءه المبرزين فقط. وعندما يذكر طبيعة العمل الجمعي بين الرفاق، وأنه أكثر مما بين المعلم والتلاميذ، وهذا صحيح ولكنه منوط أيضاً بتصرف المعلم وحسن قيادته وضبطه وقربه من تلاميذه. وعندما يذكر ما يتجمع من آراء متنوعة أكثر بكثير من تلك الفردية مع المعلم، فهو صحيح إذا نجح المعلم في استثارة جميع أفراد المجموعة للمشاركة في المناقشات. وعندما يرى أن العمل الجمعي يوفر وقتاً أطول للتفكير من العمل الفردي، فهذا ليس بالضرورة أن يتحقق إذ سرعة

المبرزين تنهي الوقت بسرعة. وعندما يذكر بأن ناطق كل مجموعة يقوم بتلخيص أفكارهـــا في النهاية، فإن هذا ليس بامتياز للعمل الجمعي عند تقسيم الفصل إلى مجموعات إذ يمكن للفصل ككل أن يكون له مثل هذا الناطق.

فبالرغم من كل هذه المحاذير أو التحفظات على العمل الجمعي فلاشك أنـــه ســـيبقى أفضل بكثير من العمل الفردي، وإن للمؤلف تحفظات أخرى يدعوها بالمعوقات وتبدأ بسيطرة فرد أو اثنين على المجموعة الواحدة، وهذا فعلاً محتمل، ثم يذكر احتمال رفض المجموعة لفكرة أحد أفرادها بالرغم من صحتها، وهذا محتمل أيضاً ولكنه مرتبط بمدى جدية التدريب وبالذات على عدم التسرع في الرفض عند عدم وضوح الفكرة، ثم يورد ما يحصل من نعاس على أفراد المجموعة غير المشاركين في النقاش، وهذا لو حصل يلغي الجدية في التدريب ولا يجعله مـــثيراً ومشوقاً، ثم يذكر أخيراً عدم محبة المبرزين للعمل الجمعي لأنه يحرمهم من الظهور أمام زملائهم في الفصل.

ولكن المؤلف يحاول أن يجعل من أسلوب تشكيل المجموعات في الفصل الواحد سبيلاً لتلافي تلك المعوقات، عندما يشكلها بصورة عشوائية لا تجعل للمتفوقين الســـيطرة عليهـــا، وينسى أن هذه العشوائية لا تمنع من وجود المتفوقين في كل مجموعة، أو يشكلها بصورة انتقائية عندما يجعل كل صنف في مجموعة منفصلة، وبهذا يحرم التلاميذ الأقل تفوقاً من اكتساب المهارة في التفكير الإبداعي المثمر بما يسمعونه من المتفوقين بينما يتقدم المتفوقون ومجموعتهم كثيراً على مجموعة صنف غير المتفوقين، مما يقتضي دوام تدخل المعلم في الضبط والتنظـــيم والتشـــجيع لمشاركة المتفوقين وغير المتفوقين في كل المجموعات.

ومن الصدق القول بأن التشكيل الذاتي لا يجعل شلة الأصدقاء تعمل بشـــكل مـــؤثر كغيرها من المجموعات، وأن التشكيل المؤقت له حسناته لكونه يكسب الكل المهارة بمشاركتهم في جميع المجموعات، وإن كان ذلك يبقى عائداً لدور المعلم الناجح في التدريب الجدي المثمر، وأن التشكيل على أساس فصول علاجية صغيرة يمكن تدريبها بشكل أفضل مـــن الفصـــول العادية الأكثر عدداً، عمل سليم منتج.

ولكن هل من الضروري التخلي عن العمل الفردي في التدريب على التفكير المبدع؟

هنا نجد أن المؤلف يرى أنه لابد من اللجوء إلى العمل الفردي في التدريب على التفكير المبدع في مطلع كل درس، وعند المناقشات العامة، ومع الأسئلة الفردية للفصل بأكمله، وحيث يمكن للمقالة أن تكون هي الوسيلة المفضلة لمعرفة حصيلة الدرس، وحيث يمكن النجاح الأفضل مع الصف المفتوح.. فقيمة هذه الاعتبارات لابد من ملاحظتها عند العمل الجمعي وأفضلية التخلي عنه للفردي لأن المهم هو تحقيق مهارة التفكير المثمر والتخلص من البطيء أو العادي الذي لا يثمر إلا الفشل وإضاعة الفرص في الحياة الدراسية والعملية.

وبعدها يذكر المؤلف مشكلات عملية هذا التفكير الإبداعي فيرى أن ما يواجه تعليمه أو التدريب عليه منها ينحصر في: جدول الدروس، والتجربة والنية أو القصد، والتوقعات، والحيرة، وتدريب المعلمين، وعملية التعليم وليس المحتوى، والإنجاز، والمصطلحات الفنية، والتفلسف، والتشابه، وانتقال أثر التعليم أو التعلم، وبنود التدريب، والتسرب، والمكانة.

ثم يورد الحلول لجميع هذه المشكلات فيراها في:

١- معالجة بنود التدريب، من حيث تنويعها وأخذها من البيئة المحلية، ومن حيث الحرص على هذا التنويع والمزج بينها، ومن حيث تطبيقها بأسلوب مثير ومؤثر، ومن حيث أن تشمل جميع الفئات العمرية.

٢- ذكر غرض الدرس بأنه ممارسة التفكير وليس إعطاء حلول لمشاكل الحياة.

٣- الاعتماد على سلوك التلاميذ الفعلي أثناء التدريب وليس على آرائهم في البنود.

٤- متابعة أسباب التسرب من الفصول أو المجموعات لتحسم أولاً بأول.

٥- عدم تجنب الموضوع الصعب لدى التلاميذ والاكتفاء بالمواضيع المحببة لديهم.

وتكاد تنحصر الحلول في كل ما يتعلق ببنود التدريب نفسها إذ هي المرتكز الأساسي لآلية الدرس أو اللقاء بين المعلم والمتعلمين سواء كانوا تلاميذ أو طلاباً أو أكاديميين أو مهنيين. فإذا ورد في حق التلاميذ لضعف الدافع أو عدم وضوح الغرض والهدف من الدرس فإنه لا يوجد مشكلة التسرب لدى الطلاب وغيرهم لوضوح الدافع والهدف لديهم، وكذلك الحال بالنسبة للأسلوب المثير، فإذا كان ضرورياً في حق الصغار من التلاميذ فهو ليس بنفس المستوى من الضرورة في حق غيرهم وإن كان الكل يحتاج للإثارة والتشويق.

والاختبارات: ما الفرق بينها في التدريس المدرسي وفي التدريب على التفكير المبدع؟

وهنا نرى المؤلف يقرر بأن اختبارات المقررات المدرسية تختلف عن الخاصة بـالتفكير، ففي المدرسة هناك نماذج محددة تخص كل مادة دراسية وأما في التفكير فالمهم الكشف عن مدى انتقال أثر التدريب إلى جوانب الحياة العملية بالإضافة لجميع المقررات المدرسية الأخرى، وهذا يقتضي أن يكون أسلوب أو طريقة تعليمه تختلف عن طريقة التعليم المدرسي بحيث يقيس الاختبار في هذه الطريقة مدى وجود فكرة أو مجال انتباه محدد أولاً ثم وجود مجموعة أفكار أو مجالات انتباه، فيعرف مدى تحسن الفرد في التدريب، مع الحرص على الجانب الموضوعي لا الشخصي الذي يقيسه الاختبار، وعلى المقارنة بين مجموعات مقننة أو عشوائية وكيف أنها أفضل من الأفراد، وعلى الاعتماد في هذا التعليم أو التدريب على المعلم نفسه كمدرب وعلى نماذج محددة للتقييم.

وأما بالنسبة للاختبارات التقليدية فقد درجت على قياس مدى حفظه للمقرر أكثر من فهمه ودون أي اهتمام بمهارة التفكير المثمر أو حتى العادي.

فما مدى لزوم الاختبارات لتعليم التفكير المبدع؟

لاشك أننا عندما ننظر في هذه المقارنة بين نوعية اختبارات المدرسة واختبارات التفكير، ونتذكر أن التفكير المبدع المثمر هو للحياة وجانبها العملي سواء في المدرسة أو خارجها وليس لمجرد وجود محتوى أو معلومات في ذهن المتعلم، فإننا نجزم بأن هذا القصد يفرض ليس فقط التفكير في نمط معين من الاختبارات لتعليم التفكير السريع المثمر بل لتقدير مدى الحاجة إليها أصلاً.

فالتدريب على التفكير المبدع سواء كان في الإطار المدرسي الضيق المحدود، والخاضع لرقابة معينة، أو في الإطار الحياتي خارج المدرسة، يفرض الخروج عن تلك الحدود المدرسية إلى المجال الرحب الرافض لتلك الحدود والقيود الضيقة والمنطلق مع الحياة وسعتها التي لا تقف عند المدرسة ولا الجامعة في شيء من التقييد. فالمدرسة والجامعة لا تطمع في التدريب على التفكير المثمر بأكثر من جعل أثر التدريب على التفكير هذا قابل للانتقال إلى المجالات العلمية والمقررات المدرسية الأخرى بحيث لا تؤخذ أخذ تلقين ولمجرد حشو الدماغ، وإنما أخذ نقاش وتفكير وتقرير يمكن تطبيقه في مختلف المجالات الأخرى. وإذا جاز التطلع إلى نقل ذلك الأثر

إلى خارج الإطار المدرسي والجامعي مما يدخل في مجالات الحياة العملية ولو في حدود ضـــيقة، فذلك طموح كبير، بينما التدريب على هذا التفكير خارج إطار الجامعة والمدرسة، وفي مجالات الحياة المجتمعية المختلفة، فإن المستهدف هو إنماء التفكير السريع المثمر المبدع، وسرعة البديهة، في كل موقف ومجال حياتي وعملي يلزمه ذلك ولا يلزمه مع سرعة البديهة الدرس والتمحيص، وإن كانتا تلزمه حيث الضرورة لذلك وحيث يبقى التفكير العادي غير المسئول مرفوض تماماً.

وعليه فالاختبارات المدرسية التي تقيس جانبي العملية التعليمية في مستواها التحصيلي لمحتوى المقررات وفهمها، والتفكير الإبداعي في أن كل ما حصله وفهمه يســهل نقلــه مــن المعلومات المختزنة في الذاكرة إلى اللازمة في واقع الحياة الفردية أولاً والمسئولة كعضو فاعل في المجتمع ثانياً وأخيراً.

فأي اختبارات يمكن لهذه النوعية من الناس، سواء كــانوا أكــاديميين أو مهنــيين أو عاديين، أن تلزمهم ما دام لدى الكل التفكير العادي الطبيعي، وما دام يطلب من الكل التفكير المبدع المثمر سواء مع التمحيص أو مع سرعة البديهة وسرعة الإدراك؟

لاشك أن تمثل الشخص لما يعطى من الأفكار في سلوكه الفردي أولاً وفي سلوكه مــع أسرته ثانياً وفي سلوكه مع الآخرين ثالثاً هو الذي يقرر بأنه قد تبنى تلك الأفكار وأصــبحت جزءاً من بناء شخصيته فكرياً ونفسياً، كما أصبحت عقليته عقلية مبدعة بتفكيرهــا المثمــر السريع لا بتفكيرها التقليدي المتجمد.

وعليه فلا اختبارات مدرسية ولا غير مدرسية يمكنها أن تدخل أو تقيس أثر التــدريب على التفكير السريع والإدراك السريع والبديهة السريعة وإنما هي الحياة ومجالاتهــا، فحيــث المخاطر والمفاجآت الكثيرة المتنوعة في الحياة لابد من البديهة السريعة وحيث غيرها لابد مــن الدراسة والتمحيص.

ولكن ماذا رأى المؤلف بحق هذه الاختبارات؟

لقد نظر المؤلف إلى النتائج في الاختبارات فوجدها صنفين: صنف البيانات الوصــفية، وصنف البيانات الكمية، وقرر أن الوصفية أكثر أهمية من الكمية وإن اعتبر هذه قيمة. فقــد رأى أن الوصفية تكشف عن عدم التمييز بين الصغار والكبار أثناء التدريب على التفكير المثمر

إلا بقدر ما يتفوق فيه الكبار على الصغار في المعرفة والبراعة، وإن كان الصنفان يمكنـــهما أن يكشفا عن التقدم بعد التدريب من خلال ما يلاحظ على المتعلمين من كثرة المناقشة وســعة الوعي، كما يظهر ذلك من استمرار المشاركة بدون فترات صمت، ومن التـــزام موضـــوع المناقشة منذ البدء، ومن الجدية في الإصغاء، ومن تجنب الصراخ والإساءة للآخـــرين، ومـــن المبادرة في خطوات التدريب دون تلكأ، ومن تركيز الانتباه أثناء التدريب، ومن انتقال أثـــر التدريب والتعلم في المواد الأخرى.

فهذه الميزات الوصفية لا تقل عنها أهمية تلك العائدة للكمية إن لم تلتق معها وتتطـــابق أحياناً أو في الكثير من الأحيان وذلك عندما يظهر أثر التشجيع على الأقل قدرة وسناً أكثر من الكبار بسبب اعتماد هؤلاء مع إحساسهم بالتفوق على أولئك في المعرفة والبراعة، كما يظهر أن تنوع واتساع الأفكار في مجالات مختلفة مع الصنف الكمي وإن لم يخل الوصفي من ذلـــك، وكذلك مع الابتعاد عن التمركز على الذات، ومع قوة الانتباه، ومع قلة الأحكام الابتدائية أو الفورية، ومع توليد الأفكار المبدعة لتشمل ما يؤيد وما يعارض...

ولكن بغض النظر عن هذين الصنفين من النتائج، اللذين يلجأ إليهمـــا معـــاً في كـــل تدريب، فإنها تبقى مجرد محاولة لمعرفة مدى نجاح عملية إكساب أو تدريب المتعلمين لمهـــارات التفكير السريع، وبالتالي الإدراك السريع وسرعة البديهة، وهي مما لا يحتاج أصلاً لهذه العملية الاختبارية كلياً ما دام المستهدف منها تحقق تركيز أفكار معينة كمفاهيم للحيـــاة في أذهـــان المتعلمين ونفوسهم وذلك بجعلهم يتبنونها في تفكيرهم وفي إدراكهـــم للأمـــور والأشـــياء وفي حكمهم عليها وفي اتخاذ الإجراء اللازم بشأنها... وهذا لن يكون بحاجة للقياس لا بالوصف ولا بالكم لأن واقع الفرد والأمة يدل عليه وإن كانت هذه الدلالة تعني الوصـــف. وأمـــا عنـــد الاطمئنان لمعرفة مدى نجاح التدريب بمعرفة عدد الآخذين بالفعل، قولاً وعملاً، لهذه الأفكـــار فلاشك أن هذا مما يخضع للكم. ولكن لما كان التدريب الناجح لابد أن يكون غالباً بالصـــورة الجمعية لا الفردية فإن نسبة معينة من الأخذ والتأثر والتمثل لا يخلو منها أحد من الأفـــراد في الإطار الجمعي، وإن تفاوتت هذه النسبة من فرد إلى آخر تبعاً لمستوى الذكاء وقـــوة الـــربط العقلي ومدى الإجراء العملي والفعلي أخيراً.

فهل يُستغنى إذن عن كلا الصنفين؟

بلا ريب أن الهدف وهو صياغة العقول والنفوس، أي بناء الشخصية على شكل معين، وبالتالي الاطمئنان لتمثلها لما تبنته من أفكار ومشاعر، هذا الهدف هو الحكم الفصل في الأمر: فإن كان البحث عن العددية في بناء العقول والنفوس ولا نهتم بالنوعية فيمكن اللجوء لأسلوب البيانات الكمية، فنلاحظ عدد من نجحوا في التدريب وتبني الأفكار ومدى تطابقها مع المشاعر، وإن كان البحث عن النوعية في البناء فلن يهتم في عدد من أخذوا الأفكار بعد طرحها عليهم ومشاركتهم في المناقشة والحوار واستثارة مشاعرهم ومحاولة تطابقها في الصياغة مع عقلياتهم، وعندها فلن يهم عدد من عرضت عليهم الأفكار والمشاعر وإنما المهم هو الحال الذي تمثل عليه كل منهم مما تكشف عنه البيانات النوعية. ولكن إذا كانت عملية بناء الشخصية يتم بالتفكير المثمر المبدع والإدراك السريع وسرعة البديهة فلا يمكن الفصل فيها بين عملية التفكير وعملية إثارة المشاعر، بمعنى حتمية الجمع بين الناحيتين الفكرية والعاطفية، وأن مثل هذه العمليـــة لا يمكن وضعها تحت الاختبار لأنها موضوعة بشكل دمجي مع المقررات المدرسية لـــدى منـــهج الدراسة في جميع المراكز التعليمية التربوية إلا من باب ملاحظة أثر التدريب عليها بحرص المعلم على استخدام الأساليب المحققة لذلك أثناء تدريس كل مقرر من المقـــررات الدراســـية، ممـــا يكشف عن مدى كسب المتعلمين على اختلاف مراحل تعليمهم للمحتوى وموضوع المقـــرر ليس فقط في بناء المتعلم الفردي وإنما أيضاً في حرصه على نقل هذا الشكل أو الصياغة بدافع التفكير المسئول إلى غيره سواء من زملائه الذين لم يكتسبوا بنفس المستوى أو ممن هم خـــارج الإطار المدرسي.

وأما المتعلمون أو المستهدفون بالتعليم، والأصح أن نقول بالتثقيف للفرق بينـــهما في المعنى اللغوي الذي يدل على الواقع المختلف بينهما، فإن أولئك المستهدفون بالتثقيف ســـواء كانوا أكاديميين أو مهنيين أو عامة الناس، فإنهم قطعاً لا ينتظرون من يختبرهم ليعـــرف مـــدى اكتسابهم للأفكار والمشاعر التي تعرض عليهم أو تستثار فيهم وإن كانوا يدركون أن التنظيم الجماعي الذي ينتظمون في إطاره يتوقع منهم الأخذ الواعي لما يعطى لهم، وتمثلـــه في حيـــاتهم الفردية والمجتمعية، ولذلك لا ولن يرد الاختبار في حقهم ولا يرد أمر البحث عن نتائج بنائهم الفكري العاطفي.

موجز البحث : ما التفكير، وما هي مستوياته، وأنواعه؟ وما الذي يستهدف للتدريب والتعليم؟ وما الذي يكتسب من ذلك؟ وما الطريقة المثلى في ذلك؟

إن التفكير هو العملية العقلية التي يقوم بها الدماغ البشري عندما ينقل إليه واقع ما بالإحساس ويربطه بما يختزنه من معلومات سابقة يفسره بها، وهذا الربط يؤدي إلى الإدراك للواقع، وهذا الإدراك يؤدي إلى الحكم على الشيء أو الواقع المحس، وهو الذي على أساسه يتخذ الإنسان الإجراء اللازم بصدد هذا الشيء أو الواقع.

فعناصر التفكير وإصدار الحكم هي: الدماغ والواقع والإحساس والمعلومات السابقة، ولكن هذا التفكير يتخذ ثلاثة مستويات لدى الإنسان، أدناها التفكير السطحي، وهو أن يحصره في الواقع المنقول للدماغ بالإحساس ولا يتجاوز أول تفكير به، والأعلى منه التفكير العميق، وهو أن لا يقف عند أول تفكير في الواقع بل يتعمق فيه ويكرره حتى يصدر الحكم عليه، والمستوى القمة من التفكير هو المستنير، وهو لا يكتفي بالتعمق والتكرار في التفكير والإحساس والواقع وإنما يبحث عن كل ما يتصل به أو يتعلق به ليعطيه المزيد من الوضوح.

وأما أنواع التفكير فهناك التفكير البطيء، والتفكير السريع مما يسمى بسرعة البديهة، والبطيء منها يعيش به عامة الناس لأنه الوضع العادي الذي لا يحتاج إلى مجهود، وأما السريع فهو غير العادي الذي يحتاج لجهد وتدريب، فالعادي هو الطبيعي لدى كل الناس ولكن السريع هو المصطنع بالتدريب والمعالجة، وهو بالتالي ما يستحق أن يطلق عليه مهارة التفكير، أو التفكير السريع والمثمر والمبدع لأن بقدرته أن يولد الكثير من الأفكار.

هذا مع العلم أن التفكير العادي لدى عامة الناس، وهو بمستوى السطحي، غيره لدى العلماء الذين يتعمقون في تفكيرهم مما يجعله بمستوى العميق، وهو ما يتصفون به في الأعم والأغلب، وإن كان القليل منهم ممن يزداد تدريباً هم أصحاب المستوى الأرفع من التفكير وهو المستنير، وهم وحدهم الذين يصلون إلى الثمرة الكاملة الناضجة من التفكير البشري لأن حكمهم على الواقع جاء بعد استعانة بكل ما يتعلق به وليس بذاته فقط بينما جاءت ثمرة من وقفوا عند التعمق بالواقع مبتسرة فجة وإن كانت تبقى أفضل عند المقارنة من ثمرة من لم يعنّ نفسه بالمزيد من التفكير في الواقع واكتفى بمجرد نقل الإحساس للدماغ والربط الفوري، وهذا

هو التفكير الطبيعي لدى الإنسان الذي لا فضل له فيه ولا في وجوده، وأما العميق فله فيه فضل بذل المزيد من جهد التعمق، والذي يقل الفضل هذا عن فضل من يعنّي نفسه ليس فقط بالتعمق بل الاستنارة...

وعليه يظهر بوضوح أن التفكير العميق والتفكير المستنير أي السريع المثمر المبدع لا يمكن أن يأتي إلا بالتدريب وإلا لبقي بطيئاً طبيعياً، وعرض صاحبه لكثير من ضياع الفرص إن لم يعرضه للهلكة لما عرض أمته التي يتصف غلبة أبنائها به للخيبة والفشل، الأمر الذي يقتضي الحرص على التخلص منه والانتقال لسرعة التفكير وإبداع التفكير وسرعة البديهة مما يطمأن معه إلى الإدراك السريع للواقع والحكم السريع عليه واتخاذ الأجراء اللازم بسرعة بصدده، بالطبع مادام مما لا يحتاج إلى درس وتمحيص.

وفي ضوء هذا المعنى الواقعي للتفكير، ومستوياته الثلاثة، وأنواعه المختلفة بين العادي الطبيعي وغير العادي المصطنع، بين الذي لا تدريب ولا اصطناع فيه وبين الذي يحتاج لذلك، مما يجعله سريعاً ومثمراً ومبدعاً، في ضوء ذلك يمكن الاطمئنان أين يكون التدريب والاصطناع، ومردود ذلك، مما يستحق المعاناة والجهد للحصول على ذلك المردود، كما يمكن الاطمئنان للطريقة المثلى في هذا التدريب ما دامت ستحقق تلك النتيجة.

فما خلاصة الطريقة المثلى لاكتساب التفكير المبدع؟

إنه بالرغم من المقارنات التي أوردت هذه الطريقة في ثنايا البحث إلا أنه يمكن جمع تلخيصها هنا:

إنها الطريقة التي تنمي كل جانب من جوانب التفكير الطبيعي لتجعله مثمراً وسريعاً ومبدعاً، فالدماغ يمكن تنشيطه ليقوى في استقبال المعلومات وخزنها واسترجاعها وربطها، والإحساس يمكن تنشيطه بتركيز الانتباه وكثرة الممارسة والتكرار ونقل الوقائع إلى الدماغ السليم النشيط، والواقع يمكن تنشيط الحرص والتدقيق على الإحاطة به وكل ما يتعلق به عند النقل إلى الدماغ، والمعلومات السابقة يمكن إثراؤها بالمعرفة النظرية والعملية فيتحقق بها الربط اللازم والإدراك السريع والحكم السريع وتوليد الأفكار المتعددة...

وعليه فإن التعليم والتدريب للعملية العقلية المثمرة المنتجة يجري بشكل مثالي في أمرين اثنين متلازمين هما: الأول: تزويد الإنسان بالمعرفة والخبرة المرتبطة بالحسيات ليتمكن العقل من إجراء

عمليته باطمئنان لصدق نتيجتها التي تبدأ بالإدراك السريع فالحكم السريع السليم فالإجراء اللازم المناسب المصحوب بتوليد العديد من أفكار الخيارات والبدائل، والثاني: تسيير آلية التفكير بالشكل السريع المثمر بتعويده على سرعة الربط بين الواقع والمعلومات المختزنة المفسرة.

فالطريقة المثلى إذن تتجلى في تعليم وتدريب الإنسان على التفكير السـريع وسـرعة البديهة بمتابعة تزويده بالمعرفة بشقيها النظري والعملي وربطها بالعقيدة التي تحل لـه العقـدة الكبرى بشكل يقنع عقله ويطمئن نفسه، وأن يصحب ذلك التزويد بالحرص الـدائم علـى تعويده على تركيز الانتباه على كل واقع يقع عليه إحساسه، وعلى كل ما يتصل به أو يتعلق به، وفي نفس الوقت على تعويده بعدم الاكتفاء بالربط الأوّلي بل بتكراره وشموله لكل ما يتصل بالواقع من المعلومات مهما تعددت الخيارات والبدائل، الأمر الذي سيؤدي بالحتمية للإبـداع بتوليد المزيد منها، فيصبح التفكير العادي سريعاً وينتهي لماحاً فيصدر الحكم فوراً ولا يكتفـي بحكم واحد بل يتعدد مع تعدد البدائل التي تتولد بعدد الخيارات التي تترابط، وفي نفس الوقت يحرص على أن يكون هذا التدريب بالشكل الجمعي لا الفردي، وبالشكل المسئول لا الذاتي أو الأناني، وبالشكل الذي يميز ما يلزم من درس وتمحيص في الأحكام عما يلزمـه السـرعة في الإدراك والحكم...

هذا وان لمثل هذه الطريقة أساليب عدة كلها تدور حول أسلوب الحـوار والنقـاش المنضبط والذي يدل عليه قوله تعالى {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجـادلهم بالتي هي أحسن} مما يعني حصر النقاش مع العلماء في المستوى العميق أو المستنير الذي يليـق بهم مستخدماً المعلومات الواسعة التي تناسبهم، وحصره مع عامة الناس في الخطـاب الحسـن البعيد عن الاستجابة للإثارة والشطحات وتركيزه في التفكير العادي أولاً ثم نقلهم إلى العميق فالمستنير دون مهاترات ولا شتائم، وحصره مع المعادين أو المنكرين لما يعرض عليهم من فكر بالجدال الحسن البعيد عن الذم والقدح الشخصي وجعله يرتكز على مسلمات لدى الطرفين وإن كانت هذه النقطة يجب أن يحرص عليها لدى الأطراف الثلاثة في المجتمع، وعندها تتحقق الاستجابة سواء كانت فورية أو بعد وقت، وعندها يسير الأفراد والجماعات في طريق الحوار والصراع الفكري، طريق النهضة الفكرية المتصاعدة والتي تصاحبها النهضة المادية المتسـامية والتي بقدر إثرائها بقدر دوامها.

٣ ■ الإدارة في العهود الإسلامية

الرسول اختار عماله حسب الكفاية والصلاح والعلم والدين

في مجال التوعية بالإدارة، وبالذات فيما يهمنا كمسلمين، لابد من تسليط الضوء على ما كانت عليه الإدارة إبان العهود الإسلامية المتعاقبة، لما لمثل هذه الوقفة من أهمية لا لكونها مجرد سرد تاريخي ولا يخلو من العبرة ولكن لمعرفة الوقائع والقواعد الشرعية التي اعتمد عليها في اختيار العمال، وفي تعيين الموظفين وعزلهم، مما يجعل لهذه العجالة اعتبارها في مسار عملية التطوير الإداري وفي النظرة الشرعية للعملية الإدارية برمتها.

أما التاريخ فيحدثنا بأن الرسول عليه وآله وصحبه السلام كان يختار العمال حسب الكفاية،وحسب طبيعة العمل الذي يسند للواحد منهم، على أن يكونوا من أهل الصلاح والعلم والدين، دون نظر إلى صلة أو قربى أو نسب، وقد ظهر ذلك جلياً في أعوانه من النقباء والكتاب في إدارة شؤون الدولة الإسلامية في عهدها النبوي.

وقد سار أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخليفة الراشد الأول على سيرة الرسول عليه وآله السلام، فتولى بنفسه تعيين الولاة والعمال، وإن ترك لهم اختيار القضاة، ثم وسع سلطات قادته في العراق والشام وأوكل إليهم تولية عمالهم.

ولم يخالف الخليفة الراشد الثاني عمر الفاروق رضي الله عنه سيرة الرسول عليه وآله وصحبه السلام وسيرة صاحبه أبي بكر الصديق، فقد اتخذ الكفاية للعمل ولخدمة الرعية أساساً للتعيين، فالعامل يجب أن يكون كفؤاً، قوياً، مهاباً، أميناً، وكان شديد المراقبة لعماله وولاته، ولا يتردد في عزل الواحد منهم لشكوى ضده كما حصل من الكثيرين وهم من كبار الصحابة أمثال سعد بن أبي وقاص، وشرحبيل بن حسنة، وخالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وأبي موسى الأشعري رضوان الله عليهم أجمعين.

وكذلك سار الخليفة الراشد الثالث ذو النورين عثمان بن عفان رضي الله عنه على سيرة الرسول عليه وآله وصحبه السلام وصاحبيه، ولكن ثراء الدولة واتساع رقعتها أضعف سيطرته عليها وخاصة أن شيخوخته أضعفته فتسامح مع من كان يظن فيهم خيراً من أقاربه فولاهم أعمال الدولة.

وأما الخليفة الراشد الرابع الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقد حسم الأمر وعاد إلى سيرة الرسول عليه وآله وصحبه السلام وصاحبيه أبي بكر وعمر من بعده دون تردد بعد أن عزل ولاة عثمان وأصر على اختيار عماله دون أدنى تساهل لمكانة أو قربى.

الإدارة في العهدين الأموي والعباسي

أما العهد الأموي فقد برز في مطلعه دهاء معاوية بن أبي سفيان في السياسة والإدارة معاً، ولكنه تحرى الأكفاء من بني أمية بالذات حرصاً منه على حسم الظنون وتلافي المشاكل وتحقيق الاستقرار.. والجديد في عهده أنه أجاز للنصارى العمل في شؤون المال. وأما عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الذي يعتبر بحق الخليفة الراشد الخامس لعودته المخلصة إلى سيرة الرسول عليه وآله وصحبه السلام وخلفائه الراشدين فقد عزل جميع الولاة وعين أصلح الرعية لكل وظيفة.

وأما العهد العباسي فقد سار في بدايته على اختيار الولاة والعمال على أساس الكفاية بعد أن تم إقصاء جميع ولاة بني أمية عن مناصبهم، وأنشأ الخليفة المهدي ديوان العمال في عهده، فكان يتولى بنفسه شؤون تقليدهم وعزلهم، كما أنشأ الخليفة هارون الرشيد منصب قاضي القضاة ليعين ويعزل قضاة الولايات، ولكن منذ عهد المعتصم فتح الباب على مصراعيه للتعيين دون مراعاة كاملة للكفاية، مما جعل معيار اختيار الأمثل يختل أكثر فأكثر، حتى إذا جاءت العهود التالية والتي انتهت فيها الخلافة الإسلامية بالعهد العثماني أوشك هذا المعيار على الانقراض وان بقي أثراً بعد عين.

وهذه الأحداث التاريخية تذكرنا بالميدان الإداري وتطويره، ومنع العبث فيه بالانتكاس، ومدى الأهمية القصوى في الحرص على تطبيق القواعد الشرعية التي وضعها وطبقها الرسول عليه وآله وصحبه السلام في حق من يتولوا الأعمال، وسار عليها رجاله من بعده، وأن الخطر كل الخطر هو في التنكب عنها سواء كان على مردود العمل والأعمال نفسها أو على رقي المجتمع واستقراره.

قواعد

أما القواعد التي سنَّها وطبقها الرسول عليه وآله وصحبه السلام في العمل الإداري من حيث اختيار العمال فتظهر من النصوص التالية وما صاحبها من تطبيق فعلي:

قال الرسول عليه وآله وصحبه السلام: (من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله)، واضعاً بذلك القاعدة الأولى في طريقة اختيار العمال بجميع مراتبهم ألا وهي اختيار الأصلح للعمل.

وقال الرسول عليه وآله وصحبه السلام: (إِنّا لا نولي أمرنا هذا من طلبه) واضعاً القاعدة الثانية بأن يمتنع ولي الأمر عن تولية من طلب الولاية عندما يراه غير كفء لها، كما فعل عليه وآله وصحبه السلام مع أبي ذر الغفاري عندما طلب الولاية فقال له عليه وآله وصحبه السلام: (إِنّها الأمانة، وإِنّها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه منها) وذلك عندما رأى فيه عدم الكفاية للعمل.

وقال عليه وآله وصحبه السلام: (إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة)، قيل: وما إضاعتها؟ قال: (إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة) واضعاً القاعدة الثالثة في إسناد المناصب باعتبار أنها أمانة وتكليف لا تشريف،كما يقال في العصر الحاضر، وأن تجاوز الأحق بالوظيفة إلى غيره لمحبة أو قرابة أو حتى عداوة يوقع في خيانة الله ورسوله، وهيهات أن تعادلها خيانة.

وقال عليه وآله السلام لأبي ذر: (إنك ضعيف) الحديث واضعاً القاعدة الرابعة في من يتولى المنصب، وأنه يجب أن يكون قوياً، وقال تعالى في هذا المعنى {إن خير من استأجرت القوي الأمين} وقال سبحانه {إنك اليوم لدينا مكين أمين} مؤكداً سبحانه أن القاعدة الرابعة في التعيين هي قوة العامل بالإضافة إلى أمانته،وبالطبع تختلف القوة من وظيفة إلى أخرى،ومن مركز إلى آخر، فهي في الحكم تستند إلى العلم بكتاب الله وسنة رسوله والى القدرة على التنفيذ، وأما في العملية الإدارية فهي تعود إلى خشية الله وابتغاء مرضاته سواء رضي الناس أو لم يرضوا، عملاً بقوله سبحانه: {فلا تخشوا الناس واخشَوْنِ، ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً} آية ٤٤ من سورة المائدة.

تعيين الموظفين

أما بالنسبة لتعيين الموظفين وعزلهم فهناك خمسة أمور:

١- من الذي يملك حق التعيين؟ تقول القاعدة الشرعية: كل من جاز نظره في عمل، أي هو صاحب الصلاحية فيه، صح منه التعيين له. فالخليفة المتولي لجميع الأمور، ومعاون

التفويض أو معاونو التفويض، والوالي أو العامل في منطقته، كل منهم عام الولاية فيجوز لـــه تعيين الموظفين بينما لا يجوز ذلك من معاون التنفيذ أو معاونو التنفيذ بمفرد الواحد منهم إذا لم يعط ذلك .

٢- من الذي يجوز تعيينه؟ تقول القاعدة الشرعية: الاختيار والتعـــيين علـــى أســـاس الكفاية والأمانة، والكفاية حسب العمل.

٣- بم يصح عقد التعيين؟ تقول القاعدة الشرعية: يصح التعيين شفاهة كسائر العقود، أو كتابة اعتباراً بالعرف الجاري، ولا يجوز أن يستخلف أي موظف مهما كان مركزه أو مركز غيره في ما عين فيه إلا إذا كان مأذوناً له حسب قرار التعيين وبعقد جديد.

٤- كيف تحدد اختصاصات الموظف؟ تقول القاعدة الشرعية: لكل وظيفة موضوعها وزمانها، أما بالنسبة للموضوع فيتضمن تحديد مكان الوظيفة ونوعها، وما يتصـــل بهـــا مـــن واجبات وحقوق حتى تنتفي الجهالة،وبالنسبة للزمان فتحدد مدة الوظيفـــة بحيـــث لا يعـــزل الموظف أثناءها إلا لمصلحة يراها صاحب الصلاحية حسب نص العقد، وبحيث يلزم بإكمـــال المدة إذا كان الأجر محدداً بها، وأما إذا كان غير محدد بالمدة جاز له ترك العمل بمجرد إبـــداء الرغبة، ويمكن تحديد مدة العمل أو الوظيفة بذات العمل كتعيين موظف لجمع خراج بلد معين عن سنة معينة فينتهي العمل أو الوظيفة مع نهاية السنة إذا كان الأجر محدداً بها، وقد ينتهي قبل ذلك حسب رغبة العامل إذا لم تكن الأجرة محددة. وأما إذا لم يحدد العمل ولم تحدد مدته فإنه يجوز التعيين أو التوظيف أو التقليد، لأنه إذن بجواز النظر في العمل وليس عقد إيجار لازم.

٥- أجر الموظف أو العامل أو ما يطلق عليه فقهياً بالجراية: يستحق الموظـــف الأجـــر المسمى عند إنجاز العمل، وينقص الأجر تبعاً للتقصير في العمل المحدد، وذلك تبعـــاً للقاعـــدة الشرعية: لابد من ربط الأجر بالإنتاج عملاً بقوله عليه وآله السلام: (الأجـــر علـــى قـــدر المشقة). هذا وقد يستحق الموظف أجر المثل عندما يذكر الأجر دون تحديد مقداره. كما قال المزني، وقد لا يستحق الموظف أي أجر ويعتبر متطوعاً عند عدم ذكره تماماً، كما قال الإمـــام الشافعي، وكل ذلك عائد لما تبناه الخليفة من قواعد وشروط للعملية الإدارية.

بهذه النبذة الموجزة في هذا المجال بل شديدة الإيجاز، والتي نضعها بين أيـــدي عمليـــة التطوير الإداري في كل البلاد الإسلامية نستثير التفكير بثروتنا الفقهيـــة الزاخـــرة بـــالحلول الشرعية والقادرة على الوفاء بكل متطلبات البحث عن القواعد التي نبني عليها مسار حياتنـــا

بكل نقاء وصفاء، دون أن ننسى أن الإدارة أسلوب من أساليب القيام بالعمل ووسيلة من وسائله، وأن القواعد الشرعية لا تتصل بالأساليب والوسائل وإنما بالأعمال نفسها وتترك للعلم وبحوثه واكتشافاته لتساعد في تحديد وتحديث وتطوير الأساليب والوسائل.

الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم استخدم اثنين وأربعين كاتباً في دولته

وهنا نقف مع الإدارة في عهد الرسول عليه وآله السلام ثم العهود التالية:

لقد بدأ التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية عندما بدأ الرسول عليه وآله وصحبه السلام في إرسال معلمي القرآن إلى القبائل، ثم اتسع التنظيم حتى أخذ ينيب عنه بعض العمال أو الموظفين في المدن أو القبائل في الحجاز واليمن.. فكان عتاب بن أسيد أول نائب له في مكة، وقد خصه بمرتب هو درهم واحد في اليوم، وأرسل معاذ بن جبل للقضاء على اليمن... وهكذا.

وكان التنظيم الإداري يعتمد على تقسيم العمل بين العمال المختارين، فيعهد لواحد منهم بالإمامة في الصلاة، كما يعهد لغيره تعليم أحكام الدين كلها، ولثالث تنفيذ الأحكام دون الصدقات، ولرابع التنفيذ مع الصدقات.. وكان للرسول عليه وآله وصحبه السلام عدد كبير من الكتاب وصلوا إلى اثنين وأربعين، منهم علي بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة وعمرو بن العاص، وكان لكل كاتب اختصاصه،فأحدهم للعهود والصلح، والأخر لكتابة الرسائل إلى الملوك ورؤساء القبائل، وآخر للغنائم، وآخر للصدقات، وآخر لحمل ختم الرسول عليه وآله وصحبه السلام، وآخرون للترجمة من والى الفارسية والرومية والقبطية والحبشية، كما عين عليه وآله وصحبه السلام قضاة في الأنحاء المختلفة ومقرئي قرآن.

وكانت تلك بدايات في التنظيم الإداري واجهت احتياجات الدولة الناشئة، ومع نمو احتياجات الدولة نمت نظمها الإدارية، فكان لابد من تقسيم إداري منظم تحقق بشكل واضح منذ عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ويمكن الوقوف على هذه التقسيمات الإدارية من ثلاث نواح هي:

١. التقسيمات الإدارية الإقليمية، من حيث تقسيم الدولة من ناحية جغرافية إلى ولايات ومقاطعات.

٢. التقسيمات الإدارية المصلحية، من حيث المصالح العامة التي تباشرها الدولة في العاصمة والأقاليم.

٣. عمال الدولة الذين يديرونها ويتولون هذه الأجهزة الإقليمية أو المصلحية سواء على رأسها أو يعملون فيها.

ولتوضيح ذلك بشيء من التفصيل نقول:

نظام الولاية

كان أول تقسيم لأرض الدولة الإسلامية قد تم بعد أن استتب الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وهو ما قام به الخليفة الراشد أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فقد قسّمها إلى(١٢) ولاية أو عمالة هي: مكة والمدينة والطائف في الحجاز، وصنعاء وحضرموت وخولان وزبيد ومرقع والجند ونجران وحرش في اليمن، والبحرين بمفردها. أما البلاد المفتوحة خارج الجزيرة فتركها لأمراء الجند حتى يتم تنظيمها. أما عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد قسّم الدولة الإسلامية إدارياً إلى (٨) ولايات هي: مكة، والمدينة، والشام كلها، والجزيرة أي بلاد ما بين نهري دجلة والفرات، والبصرة، والكوفة، ومصر، وفلسطين، وأبقى على الأقسام الإدارية التي كانت قائمة في عهد الدولة الفارسية وهي مقاطعات: فارس وكرمان وخراسان ومكران وسجستان وأذربيجان.

وكان لكل ولاية والٍ ومقر دائم للحكومة يسمى بدار الإمارة، ولكل مقاطعة حاكم يسمى بالعامل وقاض يبت في أقضية المقاطعة.

أما في نهاية العصر الأموي فقد قسّمت الدولة الإسلامية إلى (١٤) ولاية كبيرة، وكل منها قسّمت إلى مقاطعات أصغر تسمى كور ومفردها كورة، وكانت على الشكل التالي:

١. ولاية بلاد العرب، وفيها أربع مقاطعات هي: الحجاز، واليمن، وعُمان، وهجر وهي عاصمة الإحساء.

٢. ولاية العراق: وفيها ست مقاطعات هي: الكوفة، والبصرة، وواسط، والمؤمن، وحلوان أي خانقين، وسامراء.

٣. ولاية الجزيرة، وشملت بلاد آشور القديمة الواقعة بين دجلة والفرات وتشمل ثلاث مقاطعات.

٤. ولاية الشام، وشملت ست مقاطعات.

٥. ولاية مصر، وشملت سبع مقاطعات.

٦. ولاية المغرب، وشملت سبع مقاطعات وامتدت من مصر إلى المغرب وشملت إسبانيا وسردينية وجزر البليار.

٧. ولاية الشرق، وشملت بلاد ما وراء نهر جيحون وكانت ست مقاطعات، وبلاد غرب النهر باسم خراسان الغربية وكانت (٨) مقاطعات.

٨. ولاية الديلم، وهي منطقة جنوب وجنوب شرقي بحر قزوين،وكانت خمس مقاطعات.

٩. ولاية الرحاب،وهي منطقة جنوب غربي بحر قزوين،وكانت ثلاث مقاطعات.

١٠. ولاية الجبال في بلاد فارس، وكانت ثلاث مقاطعات.

١١. ولاية خوزستان أي الأهواز، وكانت سبع مقاطعات.

١٢. ولاية فارس، وشملت ست مقاطعات.

١٣. ولاية كرمان، وشملت خمس مقاطعات.

١٤. ولاية السند، وشملت خمس مقاطعات.

وأما في العصر العباسي فكان هناك (٣٦) ولاية في عهد الرشيد والمأمون من بينها (٢٤) ولاية رئيسية مثل مصر وخراسان والشام التي كان لكل منها وأمثالها هيئة كاملة من عمال الولايات وجميع دواوين الولاية. وكان اتساع رقعة الولاية يتأثر بأمرين أحدهما أهمية ومكانة الوالي، والثاني أهمية الولاية في نظر الخليفة أو معاونه.

نظرة في الولايات من حيث نمط إدارتها

لقد اتسم النظام الإداري في الدولة الإسلامية ببعض سمات اللامركزية منذ البداية، فكانت نفقات الإدارة الإقليمية تستمد من تلك المقاطعات، فبيت مال الولاية ينفق على المرافق العامة فيها كالطرق والقنوات والمباني العامة والمساجد والمدارس وغيرها. فخراج عُمان مثلاً ينفق في ولاية عُمان، وخراج خراسان ينفق في ولاية خراسان، وهكذا، ولا يرسل إلى الخليفة إلا ما زاد عن حاجة الولاية ليرده على الولاية المحتاجة من ولايات الدولة.

أما الإدارة المالية ورئيسها صاحب الخراج فقد فصلت عن الإدارة السياسية، وقد ظهر ذلك من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بعض الولايات، ولكن هذا لم يبرز إلا في العصر الأموي ومنذ عهد معاوية نفسه. وكان والي الولاية الرئيسي هو الذي يعين جميع الموظفين الآخرين في الحكم والإدارة في ولايته، فوالي إفريقيا الرئيسي كان يعين عامل الأندلس أي إسبانيا الآن، ووالي العراق يعين عامل خراسان وعامل السند وغيرهما، وكان يخطر بذلك الخليفة الذي كان بدوره إما أن يقر هذا التعيين أو يعزل بعض العمال ويعين غيرهم.

وقد تحددت معالم أسس إدارة الدولة الإسلامية في عهد عمر رضي الله عنه بعد أن اتسعت رقعة الدولة حتى شملت معظم مناطق العالم المتحضر وقتئذ، وكان الخليفة هو المسئول الأول في شؤون الدولة وأهلها، فيما يشبه الحكم الرئاسي المعاصر، ومما يوضح ذلك ما ورد عن عمر (ما كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا، وما غاب عنا ولينا فيه أهل القوة والأمانة).

أما التعيين والمحاسبة فيظهران في قول عمر الآخر: [أرأيتم إن استعملت عليكم خير من اعلم، ثم أمرته بالعدل، أكنت قضيت ما علي؟ قالوا: نعم، قال: لا حتى انظر في عمله، أعمل بما أمرته أم لا].

ومن مراجعة سيرة عمر رضي الله عنه نتأكد بأنه أخذ بنظام المركزية إلى أبعد الحدود، ومارس اختصاصاته بهمة لا تلين، فكان يصدر أوامره وتعليماته في أمر تحركات الجيوش مثلاً، وفي طريقة إدارة المعارك، ومكاتباته لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في فتح العراق أكبر شاهد. كما كان يأمر باتخاذ العواصم في الولايات عندما أمر عمرو بن العاص ببناء العاصمة في مكان لا يفصل بينه وبين الخليفة ماء، فكان بناء الفسطاط مع أن عمرو بن العاص كان يرى العاصمة في الإسكندرية. وبدون ريب أن المركزية هي التي كانت مناسبة في عهد عمر، وهو عهد نشأة الدولة الإسلامية وهي تسير نحو تجاوز دور التكوين إلى دور التوسع الذي كانت تخطو فيه، مما جعل تركيز السلطة بجميع مظاهرها في يد الحاكم القوي ضرورة لابد منها.

ولكن لا ننسى أن عمر رضي الله عنه كان لا يلجأ إلى المركزية في المسائل التفصيلية إلا نادراً، فكان يترك التفصيلات للولاة، وأما المسائل الكبرى فكان يباشرها بنفسه كما كان يراقب تصرفات الولاة بعناية.ولكن تعقيدات الواقع وتشابك المصالح التي صاحبت التوسع

والفتوح اقتضتا بمضي الزمن تخفيف المركزية تدريجياً والاتجاه إلى توزيع الاختصاصات على العمال وتخويلهم السلطات أكثر فأكثر للبت في الأمور دون الرجوع إلى الخليفة، مما أظهر بعض سمات اللامركزية في الإدارة مبكراً.

ومما استدعى اللجوء إلى ذلك الأسباب المهمة التالية:

اتساع رقعة الدولة بسرعة كبيرة مع صعوبة المواصلات، والحرص على سرعة البت في الأمور لتحقيق مصالح الرعية. ومما ورد بهذا الشأن ما أرسله عمر بن عبد العزيز من أمر لأحد ولاته فأرسل الوالي يستوضحه بعض التفصيلات،فغضب وأرسل إليه يقول: [فأراك ولو أرسلت إليك أن اذبح شاة ووزع لحمها على الفقراء لأرسلت إليّ تسألني: ضاناً أم ماعزاً؟ فإن أجبتك أرسلت إلى تسألني: صغيرة أم كبيرة؟ فإن أجبتك أرسلت تسأل سوداء أم بيضاء؟ إذا أرسلت إليك بأمر فتبين وجه الحق فيه ثم أمضه]. ومما ورد بهذا الشأن أيضاً ما كتبه أبو جعفر المنصور إلى مسلم بن قتيبة يأمره بهدم دور من خرج مع أحد الخوارج وعقر نخلهم، فكتب إليه مسلم: بأي ذاك نبدأ بالنخل أم بالدور؟ فكتب إليه أبو جعفر: أما بعد فإني لو أمرتك بإفساد ثمرهم لكتبت إليّ تستأذن بأية تبدأ بالبرني أم بالهزير؟ وعزله.

ونكتفي إلى هنا بالحديث عن التقسيمات الإدارية الإقليمية في هذا القسم من النظرة التاريخية في الإدارة عبر أو أثناء العهود الإسلامية لنتحدث في القسم التالي عن التقسيمات الإدارية المصلحية، أي الدواوين.

أول ديوان في الإسلام كان ديوان العطاء

بعد أن تحدثنا بشيء من التفصيل في القسم الثاني من هذه (النظرة التاريخية) عن الإدارة في الدولة الإسلامية، وركزنا في ذلك على التقسيمات الإدارية الإقليمية للدولة إلى ولايات ومقاطعات، وكيف كانت تكثر أو تقل، تتسع أو تضيق، تبعاً لعوامل الأهمية في نظر الخليفة للولاية نفسها وللوالي الذي يتولى الولاية.. بعد هذا يأتي هنا الوقوف عند التقسيمات الإدارية المصلحية في الدولة الإسلامية.

المقصود بالتقسيمات الإدارية المصلحية للدولة الإسلامية هو تقسيم المصالح العامة التي كانت تباشرها الدولة سواء كان في العاصمة أو الإقليم، وهي التي أطلق عليها تسمية الدواوين.

فكيف نشأ الديوان في الدولة الإسلامية؟ وكيف تطور نظام الدواوين؟ وما هي أهم الدواوين المركزية التي وجدت في الدولة الإسلامية، وماذا كانت اختصاصاتها؟

أما نشوء الديوان فيمكن التعرف عليه مما يلي: الديوان كلمة فارسية الأصل معناها السجل أو الدفتر. وقد وضع الديوان بهذا أول مرة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فكان يمثل سجل ضبط وترتيب المسلمين بهدف توزيع العطاء عليهم.

ثم تطور المعنى ليعبر عن أجهزة أنشئت كما يقول الماوردي في «الأحكام السلطانية» لحفظ كل ما يتعلق بحقوق الحكومة من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الموظفين والعمال. والديوان يقابله في العصر الحاضر الوزارة أو المصلحة العامة. والذي دعا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لاتخاذ الديوان، كما يقول الإمام أحمد تقي الدين في السياسة الشرعية [فلما كان زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثر المال واتسعت البلاد وكثر الناس فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم] فكان ديوان العطاء هو أول ديوان وضع للمسلمين في الدولة الإسلامية.

وما يذكر عن سبب وضع الديوان أن أحد المسلمين طلب من عمر ذلك بعد أن احضر أبو هريرة مالاً كثيراً من البحرين. ويذكر سبب آخر ذلك أن عمر رضي الله عنه استشار المسلمين في تدوين الديوان فلم يوافق على ذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأشار بتوزيع الأموال كلما وجدت كما كان يفعل الرسول عليه وآله السلام وخليفته الأول أبو بكر رضي الله عنه ولكن عثمان بن عفان وخالد بن الوليد رضي الله عنهما رأيا تدوين الديوان، فأخذ عمر برأيهما وكلف مسلم بن عقيل مع مجموعة من شباب المسلمين بتنظيم الديوان. وكان أول ما وضع على أساس النسب والقربى من الرسول عليه وآله السلام،وقد بدئ بوضع الديوان بالعربية في المدينة. وكان مما جرى بين أبي بكر وعمر في توزيع العطاء أن اعترض عمر على التسوية وقال لأبي بكر: أتسوي بين من هاجر الهجرتين وصلى إلى القبلتين وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف! وكان رد أبي بكر: إنما عملوا لله وإنما أجورهم على الله، وإنما الدنيا دار بلاغ للراكب. وأصر عمر على رأيه وقال: لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه. وهكذا عندما أصبح خليفة فضل زوجات الرسول عليه وآله السلام ففرض لكل منهن عشرة آلاف درهم في السنة، ثم من شهدوا بدراً من المهاجرين الأولين بخمسة آلاف والحق بهم العباس

بن عبد المطلب والحسن والحسين لمكانتهم من رسول الله عليه وآله السلام، ثم فرض لمن شهد بدراً من الأنصار أربعة آلاف درهم وفضل المهاجرين قبل الفتح على من أسلم بعد الفــتح.. وهكذا. وسار عمر رضي الله عنه في توزيع العطاء على أساس أن لكل مسلم حقــا في مــال المسلمين منذ أن يولد إلى أن يموت وكان يقول: [والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صــنعاء حظه في المال وهو مكانه] وفرض لكل مولود في الإسلام منذ ولادته عندما رأى الناس تتعجل الفطام.وأما عطاء الجند فقد روي عنه رضي الله عنه: [لئن كثر المال لأفرضن لكل رجل أربعة آلاف درهم: ألف لسفره، وألف لسلاحه،وألف لأهله، وألف لفرسه ونعله]. وكان عطاؤهم أربع أخماس الغنيمة.

تطور الديوان

وأما تطور نظام الدواوين وزيادة عددها فيظهر مما يلي:

بدأ الديوان في المدينة في عهد عمر رضي الله عنه باللغة العربية، كما وجدت منذ البداية دواوين أخرى خاصة بالولايات أهمها ديوان الاستيفاء وجباية الأموال وسمي ديوان الخــراج، كما كان في الشام والعراق. وكانت لغة ديوان الشام الرومية وديوان العراق الفارسية، إلى أن عرّبها عبد الملك بن مروان عام ٨١هــ. وبمرور الزمن زاد عدد الدواوين وزادت أهميتها وكثر عمالها وأصبحت مصالح حكومية ووجد منها الدواوين المركزية في العاصمة والدواوين المحلية في الولايات.

وكان ينقسم كل ديوان إلى قسمين: قسم للإدارة، وقسم للمراجعة، ويســمى اليــوم بضبط المصروفات وسمي بديوان الأزمة.وظهر هذا القسم في عهد المهدي الخليفة الثالــث في العهد العباسي.

وأما في عهد الخليفة المنتصر في أواخر القرن الثالث الهجري فقط ظهر ديوان رئيسي في بغداد سمي «ديوان الدار» وكان يقسم إلى ثلاثة فروع: ديوان المشرق، وديوان المغرب وديوان السواد (العراق)، وقد وضع الخليفة المنتصر هذا الديوان في يد رئيس واحد، ووضع أزمتها في يد رئيس آخر فأصبحت منذ ذلك العهد الإدارة المركزية في بغداد أشبه بــإدارتين إحــداهما لشؤون الدولة والأخرى للمحاسبات.

وأما أهم الدواوين المركزية التي وجدت عبر عصور الدولة الإسلامية، وما كانت تتمتع به من اختصاصات فيظهر فيما يلي:

١ـ ديوان الجيش

وكان يختص بالعطاء منذ عهد عمر رضي الله عنه، شاملاً للمسلمين بمن فيهم الجند الإسلامي، لأن الجهاد هو السنام بين الواجبات في الإسلام، وان كان العطاء لا يقف عند الجندية وإنما كان يتجاوزها إلى الرعاية للأطفال والمسنين. وأما في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك فقد نظم هذا الديوان وحصره بالجيش بحيث لا يأخذ منه إلا من أدى الخدمة العسكرية أو أناب عنه من يؤديها. وقد التزم هذا التنظيم من أتى بعده من خلفاء بني أمية وبني العباس أيضاً. وأما رعاية باقي المسلمين فقد حولت إلى مصارف أخرى كديوان الصدقات إذا كانوا من مستحقيها. هذا وقد تم تنظيم هذا الديوان وفقاً للقواعد التالية:

١- تحديد شروط من يسجل في الديوان: أن يكون بالغاً، حراً «وإن كان أبو بكر وأبو حنيفة قد اسقطا شرط الحرية ولكن عمر والشافعي قد أخذا بهذا الشرط»، مسلماً، سالماً من الآفات المانعة من القتال مما يسمى باللياقة العسكرية، جريئاً في الحروب، عارفاً لفنون القتال مما يعني التدريب.

٢- الانخراط في الجندية، وكان موقوفاً على الطلب والإيجاب وليس إجبارياً كالتطوع في العصر الحاضر في الكثير من الأقطار العربية.

٣- ترتيب الجند، وكان حسب المجموعات تبعاً للقبائل والأجناس، فالعرب على أساس القربى من الرسول عليه وآله السلام ثم من يليهم. وأما إذا كانوا عجماً فالترتيب حسب الأجناس أو البلاد،والأجناس كالترك والهنود والبلاد كالديلم والجبل. وأما الترتيب على أساس الأفراد الواحد بعد الآخر فكان تبعاً للسابقة في الإسلام والدين، والسن، والشجاعة ورأي ولي الأمر.

٤- تقدير المرتبات أو العطاء، وكان على أساس الاعتبار بالكفاية ليتفرغ لعمله وينقطع له، فكان يراعى عدد من يعولهم، وعدد الخيول ومستوى الأسعار. وكان يقدر لمدة سنة واحدة ثم يعاد التقدير في السنة التي تليها. صحيح أن الإمام الشافعي قد رأى بعدم زيادة راتب الكفاية ولو كثرت الأموال لدى الدولة ولكن أبا حنيفة قد رأى زيادته مع كثرة الأموال.

٥- صرف المرتبات أو العطاء، وكان يحدد وقته بموعد معين يرتبط بوقت استيفاء بيت المال حقوقه سواء كانت سنوياً أو كل نصف سنة أو كل شهر. وكان للجند الحق بمطالبة أعطياتهم إذا تأخر الدفع مع وجود المال أما مع عدم وجوده فكان عليهم الانتظار لليسر.

٦- انتهاء الخدمة العسكرية، وكان لولي الأمر أن ينهيها لسبب موجب، كما أن للجندي أن يستقيل لعذر وإلا فالحاجة إليه كانت تلزمه باستمرار الخدمة.

٧- التزامات الديوان الأخرى، وكان يلتزم بغير المرتب أو العطاء بأن يدفع تعويضات عن الدابة في الحرب، والسلاح غير المحسوب، ونفقة السفر غير المحسوبة، والعطاء بعد الموت ويؤدى لورثة الجندي.

٨- عطاء الورثة، وكان يمكن أن يحال الورثة إلى ديوان آخر، ويمكن أن يستمروا في ديوان الجيش.

٩- عطاء العاجز، وكان الجندي إذا عجز عن الاستمرار في الجندية إما أن يصرف له عطاؤه ترغيباً لغيره في الجندية وإما أن يسقط لسقوط العمل وانتهاء العقد.

٢ـ ديوان الخراج

وقد نشأ هذا الديوان في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع دواوين أخرى فرعية له في الولايات، وعين ولاة للخراج مستقلون عن ولاة الحكم فيما بعد كما فعل معاوية.ومنذ العهد الأموي من الخلافة الإسلامية كان هذا الديوان في العاصمة يدير مالية الدولة كلها، وكان خراج الولايات يحصّل بواسطة الدواوين الفرعية فيها حتى تنفق ما يلزمها في الولايات أولاً ثم ترسل الباقي للديوان المركزي في العاصمة ليتولى توجيه ما يمكن توجيهه إلى الولايات الأخرى المحتاجة، إلا أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أوقف إرسال أي شيء للمركز مكتفياً بموارد الديوان المركزي وما كان يُحصّل من إقليم السواد التابع في ماليته للمركز.

والجدير بالذكر هنا أن خلفاء العهد الأموي كانوا يستقبلون مع كل جباية عشرة رجال من وجوه الناس وأجنادها يحلفون بالله الذي لا إله إلا هو ما فيها دينار ولا درهم إلا أخذ بحقه، وأنه فضل عن أعطيات أهل البلد من المقاتلة والذرية بعد أن أخذ كل ذي حق حقه، وبعدها تدخل الجباية بيت المال.

وكان يشترط في عامل الخراج أن يتصف بالتقوى في دينه، والقوة في مكانته، واللين الحازم في تعامله، والعفة والعدل في إنفاقه.

واما اختصاصات عامل الخراج فكانت تحصيل الجزية، والخراج،والعشور، والصدقات، على شرط أن يأخذ المال من حقه، ويعطيه في حقه، ولا يمنعه من مستحقه.

وأما ضوابط عمل عامل الخراج فقد أوردها الماوردي في «الأحكام السلطانية» على الشكل التالي: وضع الحدود الواضحة لكل بلد، وذكر حال البلد إن فتحت صلحاً أو عنوة، وإن كان المستحق عشراً أو خراجا، وذكر واقع الخراج حسب الشرط، وبيان المعادن المستخرجة من البلد، وذكر أهل الذمة في البلد وما يلتزمون به طبقاً لعقد الجزية، وذكر عقود الصلح ومقدار ما يؤخذ من الجزية من البلاد المتاخمة لدار الحرب.

٣ـ ديوان البريد

وكان معاوية أول من أنشأه لخدمة أغراض الدولة أولاً ولحمل رسائل الرعية أيضاً، وتحسن هذا الديوان في عهد عبد الملك بن مروان الذي كان ينقل إليه في الليل والنهار، وأما أبو جعفر المنصور فرأى في صاحب البريد من يعطيه الصورة الصادقة عن القاضي وصاحب الشرطة وصاحب الخراج، وسمي في عهد المتوكل بصاحب البريد والأخبار أي رئيس مخابرات. وقد استند في النقل على الخيل لمراحل، والحمام الزاجل وعربات الخيول. وكان ديوان البريد الفرعي في الولاية يسمى ديوان الرسائل.وقد تمتع صاحب البريد باختصاصات تعيين سائر عمال البريد في الأقاليم، وتقدير مرتباهم، والإشراف عليهم، والمسؤولية عن شبكة الطرق في الدولة.

موجز البحث

فبعد أن تحدثنا في الوقفات الثلاث السابقة حول هذا الموضوع بشأن: قواعد اختيار وتعيين الموظفين في الدولة الإسلامية، ثم التقسيمات الإدارية الإقليمية إلى ولايات، ثم التقسيمات الإدارية المصلحية إلى دواوين.. جاء دور الوقفة الرابعة لاستكمال بحث الإدارة من وجهة النظر الإسلامية، قبل أن ننتقل إلى طرح هذا الموضوع من وجهة نظر القانون الدولي المعاصر ومناقشة وجهة النظر في ضوء وجهة النظر الإسلامية، وذلك حتى نتبين مواقع أقدامنا دون خلط وتشويش، ونمضي في طريقنا لتحقيق التطوير الإداري في جميع الميادين ونحن على ثقة من سلامة السير من بدئه إلى منتهاه. ولتكن وقفتنا هذه من خلال عرض ما يلزم حول النقاط الثلاث التالية:

١ـ ماهية الإدارة في نظر الإسلام

من أساليب القيام بالفعل، ووسيلة من وسائله، ولهذا فإننا نجد الاختلاف الكثير والواسع بين الإدارة لموضوع واحد من بلد إلى آخر. وأما هل لهذا القول من دليل شرعي فذاك مما يسأل عنه بالتأكيد، ولكن لما كانت الأساليب والوسائل لا تحتاج إلى دليل شرعي خاص بها أو بكل منها، لأن الدليل العام الذي يدل على أصلها فيه الكفاية، ولأن الأسلوب هو الفعل الذي يكون فرعاً لفعل جاء له دليل عام، فإننا لا نحتاج لإعطاء دليل شرعي على أسلوب أو أساليب الإدارة. ولبيان ذلك نقول: خذ مثلاً الزكاة، فإنها فرض شرعي في أموال محددة، لأنصبة محددة، لأوقات محددة، والدليل الشرعي عندما جعلها فرضاً بقوله تعالى {وآتوا الزكاة} جاء كدليل عام، ولكن الأفعال المتفرعة للزكاة من تحديد مقدار النصاب في كل مال، وبيان الأصناف التي تؤخذ منها الزكاة والتي تُعطى لها، قد احتاجت إلى أدلة شرعية على هذه الفروع، ولكن الأدلة لم تتدخل في كيفية قيام العمال بجمع الزكاة ولا تسجيلها ولا خزنها.. لأنها من الأساليب والوسائل التي تتبع للقيام بهذا الفرض.. وهذا يقودنا للقول بأن كيفيات القيام بالأحكام الشرعية هي الإدارة وهي الأساليب والوسائل في نظر الإسلام، وهي لا تحتاج لأدلة شرعية خاصة، وإنما يكفيها الدليل العام الذي دل على الأصل، والمهم أن الغاية لا تبرر الواسطة من أسلوب ووسيلة إذا خالفت الشريعة.

٢ـ فهل الإدارة أسلوب ؟

لما كانت الأحكام الشرعية للمسائل التفصيلية لا تخرج عن خمسة أحكام هي: الفرض، والحرام، والندب، والكراهة، والإباحة، فإن هذه الأحكام واجبة الالتزام في أعمال المسلم، سواء كان فرداً أو مجتمعاً، لا يقام بها إلا وفقاً لإدارة معينة، تتولى إقامة من يدير مصالح الرعية وشؤون الدولة... وهذه الإقامة للإدارة غير الإدارة نفسها، لأنها أصل الإدارة وليس فرعا عنها، ولذلك فإنها تحتاج إلى دليل شرعي، ودليلها هو فعل الرسول عليه وآله الصلاة السلام عندما قام بالحكم وقام بالإدارة في آن واحد... ذلك أن الرسول عليه وآله السلام كرسول كان مبلغاً عن ربه لرسالة الإسلام، ولكنه كحاكم كان منفذاً لشريعة الإسلام التي كان يبلغها للناس، وكان في الوقت نفسه قائماً بمصالح المسلمين وهذا عمل في إقامة الإدارة، فهو عليه

وآله السلام الذي بلغ ما جاء به الوحي، وهو الذي أمر بجمع الصدقات مثلاً وهو الذي عـين كاتباً لهذه الصدقات يدير معه القيام بهذا الأمر، وكان عليه وآله السلام يحدد لمـدير العمـل أو الكاتب العمل الذي عينه ليقوم به، ولكن دون أن يحدد له الأعمال الفرعية التي تلزم لإنجاز هذا العمل، فيترك له اختيار أي أسلوب يوصل إلى القيام بأعباء العمل الذي كلف به بأيسر سبيل.

والسؤال هنا: هل من الإسلام تدخل الحاكم أو رئيس الدولة أو الخليفة أو أمير المؤمنين في تحديد الإدارة أو الأساليب للقيام بتنفيذ الأحكام الشرعية أم يمكن تركها دون تحديد كما فعل الرسول عليه وآله السلام؟

إن القيام برعاية شؤون الرعية هو من قضاء المصالح التي على الحاكم أن يتولى القيام بها، أي أن له أن يأخذ بالأسلوب الإداري الذي يراه محققاً رعاية الشؤون بأفضل سبيل، وأن على الرعية الطاعة والتنفيذ لأنه إلزام بتوابع حكم القيام بالإدارة لرعاية شـؤون الرعيـة، ولأن الصلاحية والمسؤولية التي أنيطت بالحاكم يدخل بالتبـع والضـرورة ضـمنها صـلاحيته ومسئوليته في الأخذ بما يوصل إلى القيام بها.

٣ـ تفصيلات الإدارة في نظر الإسلام

إن إدارة شؤون الحاكم أو معاونيه سواء كانت من أعمال الحكم وتنفيذ الشرع أو من أعمال قضاء المصالح الفرعية للناس فإنها كلها تحتاج إلى أساليب ووسائل،فلابد إذن من جهاز خاص بالحاكم لإدارة الشؤون للقيام بمسؤولياته، ويسمى هذا الجهاز بالجهاز التنفيذي، وهـو الذي يرأسه معاون التنفيذ، كما ورد موضحاً في الأحكام السلطانية للماوردي.

وكذلك بالنسبة لإدارة مصالح الناس فهي تحتاج أيضاً إلى أساليب ووسائل للقيام بها، مما استوجب في جميع العهود الإسلامية وجود جهاز خاص لقضائها، ويسمى جهاز المصالح. أمـا مهمة إدارة أو جهاز التنفيذ فهي تنفيذ ما يصدر عن رئـيس الدولـة للجهـات الداخليـة والخارجية، ولرفع ما يرد إليه من هذه الجهات، فهذا الجهاز واسطة بين رئيس الدولة وغـيره، تؤدي عنه وتؤدي إليه، وهي في الوقت نفسه أداة لتنفيذ أعمال الحكم وأعمال الإدارة.

وأما مواصفات رجال هذا الجهاز، سواء الرئيس أو الموظفين، فلا علاقة لهم بالحكم ولا بتعيين الحكام لا في المركز ولا في الولايات، ولا يشترط في أحدهم ما يشترط في الحكام مـن

معاونين أو ولاة أو عمال، فيجوز أن يكون الموظف في هذا الجهاز غير مسلم، ويجوز أن يكون عبداً، ويجوز أن يكون امرأة، أو صبياً قادراً على القيام بالعمل. وأما رئيس هذا الجهاز فيجب أن يكون مسلماً لأنه من بطانة رئيس الدولة ويجوز أن يتعدد الرؤساء تبعاً لتعدد أقسام الجهاز، وأما رئيسه كجهاز فواحد لا يتعدد لأن المسؤولية الواحدة لها رئيس واحد.

وهذا بالنسبة لجهاز أو إدارة التنفيذ، أما إدارة أو جهاز المصالح التي تقوم على قضاء مصالح رعية الدولة فيعين فيها لكل مصلحة مدير يتولى إدارتها مباشرة، وله صلاحية تعيين الموظفين فيها ونقلهم وتأديبهم وعزلهم طبقاً للأنظمة الإدارية المعمول بها، فجميع موظفي ورؤساء أقسام هذه الإدارة مسئولون أمام رئيسها العام من حيث عملهم ولكنهم مسؤولون أمام رئيس الدولة ومعاونيه وولاته من حيث التقيد بالأحكام الشرعية والأنظمة العامة المرعية.

وبكلمة واحدة لابد أن تكون الإدارة في العصر الحاضر لا مركزية وتمتاز بالسهولة في إنجاز الأعمال والسرعة فيها والكفاية في من يتولونها، وعندها تنضبط بالأحكام الشرعية.

* * * * *

١- بالرغم من أن القاعدة الشرعية تقول (لا جريمة ولا عقوبة بلا نص) إلا أن هذه القاعدة قد طبقت على جرائم التعزير بتوسع على حساب العقوبة، لأنه لا يشترط في جرائم التعزير أن يكون لكل جريمة عقوبة معينة محددة كجرائم الحدود أو القصاص والدية، فللقاضي أن يختار العقوبة الملائمة من العقوبات المشروعة للتعزير، وله أن يخفف العقوبة أو يغلظها، كما حصل توسع على حساب الجريمة، لأن بعض الجرائم التي تتصف بصفة معينة لم يجر النص عليها بالتعيين بل اكتفى بالنص العام.

٢- ما هو التعزير؟ هو تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، فيتفق مع الحدود من أنه تأديب استصلاح وزجر بحسب كل ذنب، ويختلف عنها من وجهين:

١. فالحد عقوبة معينة لا مناص من إيقاعها على الجاني، أما التعزير فيبدأ بالنصح وينتهي بالجلد والحبس وقد يصل إلى القتل.

٢. والحد لا يجوز لولي الأمر العفو فيه، أما التعزير فله العفو عن العقوبة كلها أو بعضها.

٣- لم تنص الشريعة على جميع جرائم التعزير: لم يحصل ذلك كجرائم الحدود وجرائم القصاص والدية، ونصت الشريعة فقط على ما تراه منها ضاراً بصفة دائمة بمصلحة الأفراد والجماعة والنظام العام، وترك لولي الأمر أن يحدد ذلك، ويضع القواعد لتنظيم الجماعة ويعاقب على مخالفتها، على أن يكون ذلك متفقاً مع نصوص الشريعة ومبادئها العامة.

ما هي أقسام التعزير؟ أقسام التعزير ثلاثة:

١. تعزير على المعاصي: فرض على أفعال حرمتها الشريعة بذواتها ويعتبر إتيانها معصية (محرم دائماً ومعصية)،

٢. تعزير للمصلحة العامة: فرض لأفعال لم تحرم لذواتها وانما لأوصافها وليس شرطاً أن تكون معصية (محرم لوصف معين وليس معصية في ذاته)،

٣. تعزير على المخالفات: فرض على أفعال حرمت لذواتها ويعتبر إتيانها مخالفة لا معصية (مأموراً به أو منهياً عنه فهو مخالفة لا معصية).

القسم الأول ـ التعزير على المعاصي

من المتفق عليه أن التعزير في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة سواء كانت معصية لله، أي تمس حقوق الجماعة أو أمنها أو نظامها، أو لحق آدمي، أي تمس حقوق الأفراد. فالمعاصي إتيان المحرمات وترك الواجبات.

والمعاصي ثلاثة أنواع:

١- ما فيه حد قد يضاف إليه كفارة، كالقتل والسرقة والزنا من جرائم الحدود وجرائم القصاص والدية. والحدود سبعة والقصاص والدية خمسة، وإن كان الأصل أن الحد يغني عن التعزير إلا أنه يمكن الجمع مع التعزير حسب المصلحة العامة كما ترى المذاهب الأربعة.

فمالك يرى الجمع بين عقوبة القصاص في الجناية عمداً على ما دون النفس مع التعزير بينما لا يرى ذلك في القتل العمد.

والشافعي يرى الجمع أيضاً فيجلد الشارب أربعين وما زاد تعزيراً، وقطع يد السارق حداً وتعليقها في رقبته تعزيراً.

وأحمد بن حنبل يرى الجمع كتعليق يد السارق في عنقه بعد قطعها حداً.

وأبو حنيفة يرى الجمع، فالتغريب للزاني يعتبره تعزيراً لا حداً.

٢- ما فيه الكفارة ولا حد فيه، كالوطء في نهار رمضان والوطء في الإحرام، وهذه المعاصي محدودة ومحلها إفساد صيام، أو إفساد إحرام، أو حنث في يمين، أو وطء في حيض أو ظهار.

ويختلف الفقهاء في جواز التعزير في هذه المعاصي، فيكتفي بعضهم بالكفارة، ويصر غيرهم على عدم الجمع بين الكفارة والتعزير.

٣- مالا حد فيه ولا كفارة، كتقبيل المرأة الأجنبية والخلوة بها، واكل الميتة، والشروع في السرقة، وعدد هذه المعاصي لا حد له، واتفق الفقهاء أن هذه المعاصي فيها التعزير فقط، ولا تخرج هذه المعاصي عن ثلاثة أنواع:

١. نوع يحد جنسه ولكن لا حد فيه، كالسرقة من غير حرز أو دون النصاب، والشروع في الزنا ومقدمات الزنا.

٢. نوع يحد فيه ولكن امتنع الحد لشبهة كوطء الزوجة في دبرها وسرقة المال المشترك، أو لسبب خاص بالجاني كقتل الإبن أو سرقة الفرع.

٣. نوع لا حد فيه ولا في جنسه، كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وخيانة الأمانة وتطفيف الميزان وشهادة الزور وأكل الربا والشتم و...

ولكن كيف تعرف المعاصي؟ بالإطلاع والدراسة والرجوع للنصوص الشرعية.

وما هي المعاصي التي فيها كفارة ولا حد فيها؟ هي: إفساد الصيام، وإفساد الإحرام، والحنث في اليمين، والوطء في الحيض، والوطء في ظهار. فكفارة إفساد الصيام أن يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، أو يعتق رقبة، والإعتاق هو الأول. وكفارة إفساد الإحرام حسب نوع الإفساد، فمثلاً من قتل الصيد وهو محرم فيضحي بمثل ما قتل، أو يطعم ستة مساكين أو يصوم ثلاثة أيام وكفارة الحنث في اليمين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة أو صيام ثلاثة أيام. وكفارة الوطء في الحيض، قال ابن عباس، يتصدق بدينار إن وطئ في الدم وبنصف دينار في انقطاع الدم (مذهب أحمد ولم يصح هذا الحديث عند الأئمة الثلاثة الآخرين).
وكفارة الوطء في الظهار تحرير رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً.

وما هي المعاصي التي لا حد فيها ولا كفارة؟

ثلاثة أنواع (كما سبق الشرح) وهي:

١- نوع شرع في جنسه الحد ولا حد فيه،

٢- ونوع في جنسه الحد وامتنع الحد فيه،

٣- ونوع لم يشرع فيه ولا في جنسه الحد.

ويمكن الإشارة إلى أن المعاصي من النوع الثالث غير محدودة فلا يمكن استعراضها جميعاً ويكتفى بأهمها كما يلي:

١- تحريم بعض المطاعم، ٢- خيانة الأمانة،
٣- غش المكاييل والموازين، ٤- أكل الربا،
٥- شهادة الزور، ٦- السب،
٧- الرشوة، ٨- القمار،
٩- دخول المساكن بغير حق، ١٠- التجسس.

وهل تركت الشريعة للقاضي أو ولي الأمر مهمة تعيين جرائم التعزير والعقوبات عليها؟

بالطبع لا، لأن الشريعة حددت ذلك، فكل الأفعال المعتبرة معاص محددة معينة وعقوبتها أيضاً محددة معينة، وما على القاضي إلا أن يدرس المعصية أو الفعل القبيح ليحدد انه معصية أم لا، ثم يقوم بمعاقبة صاحبه بإحدى العقوبات التي وضعها الشرع للتعزير بشرط أن تكون عقوبة ملائمة في نوعها وكمها للجريمة والمجرم، وأما إذا لم يجدها معصية فلا جريمة ولا عقوبة.

وكيف فرضت الشريعة عقوبات التعزير؟

لقد نصت الشريعة على جرائم التعازير وعينتها كما نصت على عقوبات التعزير، ونوجز ذلك كما يلي:

١- عقوبة الوعظ، وعقوبة التهديد، وعقوبة الهجر وعقوبة الجلد والضرب: في حق المرأة الناشز وهي عقوبات لكل معصية لا حد فيها ولا كفارة.

٢- عقوبة التوبيخ، ٣- الحبس والصلب للاعتراف بتهمة.

٤- القتل، ٥- الغرامة والتشهير والنفي.

إذن فلا جريمة ولا عقوبة في التعزير بغير نص: فسلطة القاضي في الشريعة ليست تحكمية وإنما هي سلطة اختيار وتقدير، أي ليست سلطة تحكم واستعلاء، وقد قصد الشرع منها تمكين القاضي من تقدير خطورة الجريمة والمجرم واختيار العلاج المناسب لهما. فللقاضي أن يختار بين عقوبتين أو يوقعهما معاً، وأن يرتفع بالعقوبة إلى حدها الأعلى أو ينزل بها إلى الحد الأدنى، وله أن يوقف تنفيذ العقوبة أو يمضيها بشروط معينة.

القسم الثاني ـ التعزير للمصلحة العامة

يستثنى من القاعدة الشرعية (لا تعزير إلا في معصية) التعزير الذي تقتضيه المصلحة العامة، وهي أفعال وأحوال لا يمكن تعيينها ولا حصرها سلفاً لأنها ليست محرمة لذاتها وإنما لوصفها بحيث إذا توفر هذا الوصف فيها كانت محرمة وإن تخلف عنها كانت مباحة، والوصف هو الإضرار بالمصلحة العامة أو النظام العام. فالجاني يكون في وضع من الوضعين التاليين:

١- إما أنه ارتكب فعلاً يمس المصلحة العامة أو النظام العام،

٢- أو أنه أصبح في حالة تؤذي المصلحة العامة أو النظام العام.

فقد حبس الرسول عليه وآله السلام رجلاً اتهم بسرقة بعير، ولما ظهر أنه لم يسرقه أخلى سبيله، فهو حبس لمجرد الاتهام وليس على معصية، ومعنى ذلك أن كل من يوجد نفسه أو توجده الظروف في حالة اتهام ولو لم يأت فعلاً محرماً يباح عقابه، لأن ترك المتهم دون حبس يمكنه من الهرب مما يخالف المصلحة العامة الواجب صيانتها وحماية النظام العام.

ونفي عمر رضي الله عنه لنصر بن حجاج إلى البصرة خشية أن يفتتن به النساء يعني أن وجوده يضر بمصالح الجماعة. وتأديب الصبيان على ترك الصلاة والطهارة وما يأتون من أفعال لم تعتبرها الشريعة جرائم في حقهم بعد لعدم التمييز والتكليف هو من باب حماية المصلحة العامة، ومنع المجنون من الاتصال بالناس لضرره عليهم من باب التعزير للمصلحة العامة، وحماية أمن الجماعة وصيانة نظامها من الأشخاص المشبوهين والخطرين أيضاً تعزير للمصلحة العامة. فقواعد الشريعة تقضي أن الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام، وأن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

فليس للقاضي بنفسه أن يعتبر الفعل جريمة إذا كان ماساً بالنظام العام أو صالح الجماعة، لأن الشريعة هي التي تشترط للعقاب أن تكون الحالة أو الفعل ماساً بالصالح العام أو النظام العام، فهي التي تحدد الجريمة. ففي هذا القسم من التعزير لم تنص الشريعة على الفعل المكون للجريمة وتحدد له عقوبة مقدرة كجرائم الحدود والقصاص والدية، كما لم تنص على الفعل المحرم وتعينه ثم تترك للقاضي أن يعاقب عليه بالعقوبة الملائمة من بين العقوبات المقررة للتعزير، وإنما قررت الشريعة أن كل فعل أو حالة تمس نظام الجماعة أو مصلحتها يعاقب عليها بالعقوبة التي يراها القاضي ملائمة من العقوبات المقررة للتعزير.

القسم الثالث ـ التعزير على المخالفات

اختلف الفقهاء على جواز التعزير في إتيان المكروه وترك الندوب، فيرى بعضهم أن لا عقاب على فعل مكروه أو ترك مندوب، ويرى غيرهم العقاب. وأساس الاختلاف هو في تعريف المكروه والمندوب، فمن رأى أن المكروه نهي بتخيير في الفعل أو انه ليس نهياً بمعنى الجزم كالحرام، وأن المندوب أمر بتخيير في الفعل أو انه ليس أمراً بمعنى الجزم كالفرض، قال بعدم جواز العقاب لأن العقاب لا يكون إلا بتكليف، وأما من رأى أن المندوب أمر لا تخيير فيه

والمكروه نهي لا تخيير فيه قال بجواز العقاب، وإن كان هؤلاء القائلون لا يسمون الفعل والترك معصية ولا الجاني عاصياً وإنما يسمون الفعل والترك مخالفة والجاني مخالفاً. ويشترط القائلون بالعقاب أن يتكرر إتيان المكروه وترك المندوب، أو أن يكون أحدهما ماساً بالمصلحة العامة أو بالنظام العام دون حاجة للتكرار.

حقوق ولي الأمر في التعزير

ثلاثة هي:

١- حق التحريم والإيجاب والعقاب: لولي الأمر أن يحرم إتيان أفعال معينة أو يوجب إتيان أفعال معينة وأن يعاقب على مخالفة الأمر الذي حرم فعله أو أوجبه، ولكن هذا الحق مقيد بعدم الخروج على نصوص الشريعة، وأن يقصد تحقيق مصلحة عامة أو دفع مفسدة.

٢- حق تخصيص القضاء: لولي الأمر أن يخصص القضاء فيجعل الفصل في الجرائم لقضاة معينين، ويجعل لبعضهم الفصل في جرائم بعينها وللبعض الآخر النظر في بقية الجرائم.. ولكن هذا الحق مقيد بعدم الخروج على نصوص الشريعة.

٣- حق العفو: لولي الأمر أن يعفو في جرائم التعزير عن العقوبة كلها أو بعضها، ولكن هذا الحق مقيد بعدم الخروج عن نصوص الشريعة، ويقصد تحقيق مصلحة عامة أو دفع مفسدة.

فمثلاً ليس لولي الأمر عدم إقامة عقوبات الحدود الواجبة، فإذا أهملها كان من واجب كل فرد مسئول أن يقيمها دون أن يعتبر مرتكباً جريمة، وهذا يعني أن الفقهاء يعتبرون إقامة الحدود من الفروض التي تلزم جميع الأفراد حاكمين ومحكومين، ولا تسقط عنهم إلا إذا أقيمت، ولا يجوز فيها عفو ولا إرجاء. وكذلك الحال بالنسبة لجرائم القصاص والدية، فحكمها حكم الحدود إلا إذا عفا المجني عليه أو وليه عن العقوبة. واتفق الفقهاء على أن ولي الأمر ليس له أن يحل ما حرم الله أو يبيح ما حرمه مهما كانت العقوبة، ولكنهم اختلفوا على إقامة عقوبات التعازير، فرأى مالك وأبو حنيفة واحمد وجوب إقامة عقوبات التعازير على ولي الأمر ولا يتركها إلا إذا كان العفو خيراً من العقوبة، وقد بنوا رأيهم على أساس علة المصلحة العامة والنظام العام، أما الشافعي فقد رأى أن إقامة عقوبات التعازير حق لولي الأمر، وليست واجباً عليه، وأساس ذلك أن له العفو عن الجريمة والعقوبة، ولو كان واجباً لما كان له أن يعفو. وقد

قصد الشافعي من ذلك بالطبع ليس تعطيل النصوص الشرعية وإنما مسئولية الولاة عن ضمان ما يترتب على تنفيذ عقوبات التعازير من موت أو قطع عضو أو تعطيله وما أشبه، وضمن فقهاء الشافعية الحديث عن ذلك في باب ضمان المتلفات وليس في باب التعزير، وما دام لولي الأمر أن يعفو أو أن يعاقب فليتحمل نتيجة ما يفعله.

الفرق بين التعازير والعقوبات الأخرى

١- عقوبات جرائم الحدود والقصاص والدية مقدرة معينة لازمة بالمقدار والعين، أما التعازير فغير مقدرة فللقاضي أن يختار حدها الأدنى أو يرتفع بها إلى الحد الأعلى لأنها بطبيعتها في الغالب ذات حدين.

٢- عقوبات جرائم الحدود والقصاص والدية لا تقبل العفو ولا الإسقاط، أما التعازير فتقبل ذلك.

٣- عقوبات جرائم الحدود والقصاص والدية ينظر فيها إلى الجريمة فقط ولا اعتبار فيها لشخصية المجرم، أما التعازير فينظر فيها إلى الجريمة وإلى المجرم معاً.

أنواع التعازير

١- عقوبة القتل: الأصل في التعزير أنه للتأديب، فلا ينبغي أن يكون فيه مهلكة لا من قتل ولا قطع، ولكن الكثير من الفقهاء أجاز القتل استثناء للمصلحة العامة، على أن يعين ولي الأمر الجرائم التي يجوز التعزير فيها بالقتل، كالمجرم المعتاد، والقتل بالمثقل، واللواط والمبتدع المرتد.

٢- عقوبة الجلد: وهي عقوبة مقررة في الحدود، وفي التعازير، وهي المفضلة في التعازير لأثرها الفعّال في ردع المجرمين ولكونها بحدين يؤخذ منهما ما يلائم المجرم وجريمته في آن واحد. واختلف في الحد الأعلى، فيرى مالك لولي الأمر تقدير ذلك ولو أكثر من مائة جلدة، ويرى أبو حنيفة ومحمد ٣٩ سوطاً وأبو يوسف ٧٥ سوطاً، ويرى الشافعي ما يتفق مع أبي حنيفة ومحمد في رأي ومع أبي يوسف في رأي آخر وما يتراوح بين ٧٥ إلى مائة في ثالث، وفي مذهب أحمد عدة آراء منها ما يتفق مع رأي الشافعي ومنها ما يختلف فيرى أن لا يزاد في التعزير على عشرة أسواط بأي حال، ويرى أقل الجلدات ثلاث.

٣- الحبس: وهو على نوعين: محدد المدة، وغير محدد المدة، فالمحدد المدة لجرائم التعزير العادية، والمجرمين العاديين، وأقل المدة يوم واحد وأعلاها غير متفق عليه وإن كان يراه البعض ستة أشهر، أو سنة كاملة، ويرى الآخرون أن تقدير حده الأعلى لولي الأمر. ويجوز الجمع بين الحبس والضرب. وأما الحبس غير المحدد المدة فيعاقب به المجرمون الخطرون ومعتادو الإجرام، ويستمر حبس المجرم حتى تظهر توبته، ومن المتفق عليه أن مدة الحبس لا تحدد مقدماً لأنه حبس حتى الموت أو التوبة.

٤- التغريب أو الإبعاد: فأبو حنيفة يراه تعزيراً وبقية الأئمة يرونه حداً، وفيما عدا جريمة الزنا ويعتبر التغريب تعزيراً باتفاق. ويلجأ للتغريب عند تعدد أفعال المجرم. فلا تصل إلى سنة كاملة لدى الشافعي وأحمد، ويصح أن تزيد عن سنة لدى أبي حنيفة، وكذلك يرى مالك مع تسليمه بأن التغريب حد، ويشترك في ذلك الشافعي واحمد.

٥- الصلب: حد في جريمة الحرابة، وفي التعزير لا يصاحبه ولا يسبقه قتل بالطبع، ويصلب الإنسان دون منعه من الشراب أو الطعام، ولا تزيد مدته عن ثلاثة أيام. وقد صلب الرسول عليه وآله السلام رجلاً على جبل يقال له أبو ناب، ويقصد من هذه العقوبة التأديب والتشهير معاً.

٦- الوعظ وما دونها: وتوقع على من يغلب الظن أنها تصلحه وتزجره وتؤثر فيه.

٧- الهجر: كهجر الثلاثة الذين تخلفوا عنه عليه وآله السلام في غزوة تبوك وهجروا خمسين يوماً حتى تاب الله عليهم.

٨- التوبيخ: عندما يرى القاضي فيه ما يكفي لإصلاح الجاني وتأديبه.

٩- التهديد: بشرط أن يكون تهديداً صادقاً ويراه القاضي منتجاً ويصلح الجاني ويؤدبه وألا يعاقبه بالجلد أو الحبس.

١٠- التشهير: أي الإعلان عن جريمة المحكوم عليه في جرائم الثقة بالناس كشهادة الزور والغش خاصة.

١١- عقوبات أخرى: كما يراها ولي الأمر ومنها:

١. العزل من الوظيفة،

٢. الحرمان من بعض الحقوق،

٣. المصادرة لأدوات الجريمة أو ما حرمت حيازته،

٤. الإزالة لأثر الجريمة أو العمل المحرم.

١٢- الغرامة: يرى بعض الفقهاء أنها عقوبة تعزيرية عامة ويرى غيرهم عكس ذلـــك، ومنها تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله، ولكن يخشى من استغلال الحكام لها بمصادرة أموال الناس بالباطل. ومن يراها من الفقهاء يقرر أنها تصلح في الجرائم البسيطة وتركوا حدها الأعلى والأدنى لولي الأمر.

* * * * *

لم يستخلف الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أحداً من بعده:

فالقول بأن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عين شخصاً معيناً للخلافة من بعده يناقض نصوص الشريعة،

والقول بأن الرسول عليه وآله وصحبه السلام عين الأشخاص الذين يكونون خلفاً من بعده إلى يوم القيامة أكثر مناقضة لنصوص الشريعة،

والأدلة على ذلك هي ما يلي:

أدلة بطلان كون الرسول عليه وآله وصحبه السلام عين شخصاً للخلافة بعده :

١- وجود أحاديث صحيحة تدل على وجوب البيعة لمن يكون خليفة أو إماماً على المسلمين، وكلها جاءت بألفاظ عامة ومطلقة ولم تخصص شخصاً أو أشخاصاً أبداً.

فالأحاديث تقول (من مات وليس في عنقه بيعةٍ فقد مات ميتة جاهلية) (من بايع إماماً) (ورجل بايع إماماً).

فالحديث الأول يعني صراحة أن من مات ولم يُنصّب له إمام ببيعة، والحديث الثاني يعني من بايع أي إمام ليكون خليفة على المسلمين، والحديث الثالث يعني نفس ما عناه الثاني، ونضيف حديثاً رابعاً «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» أي يجب تنصيب خليفة واحد بالبيعة، والبيعة هي الطريقة الوحيدة التي صحت عن الرسول عليه وآله وصحبه السلام كطريقة لنصب الخليفة ولم يصح غيرها لا رواية ولا دراية.

٢- روى أبو سعيد الخدري فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام: (إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما). وروى عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله دعا لصلاة جامعة فقال: (أنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أُمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم، إلى أن قال: ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر). وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه

وآله وسلم قال: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نـبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فـالأول). وروي عـن عرفجة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام يقول: (من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه).

فهذه المجموعة الثانية من الأحاديث تدل على أنه سيكون نزاع بين الناس على الخلافة وتسابق عليها، مما يجزم أنه لا يوجد هناك نص من الرسول على شخص أو أن الرسول عليـه وآله وصحبه السلام قد نص أن أناساً سينازعون هذا الشخص، وأنه إنما ذكر النزاع وبـيّن طريقة فض النزاع فقط.

٣- وردت كلمة إمام بمعنى خليفة في جميع الأحاديث على صيغة نكرة أو معرفة بـأل الدالة على الجنس أو معرفة بالإضافة، مثل (من بايع إماماً) (يكون بعدي أئمة) (الإمـام راع وهو مسؤول عن رعيته) (لأئمة المسلمين) (خيار أئمتكم) (شرار أئمتكم) مما يـدل علـى أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام لم يعين خليفة بل جعل الخلافة حقاً لجميع المسلمين.

إن اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم على الأشخاص الذين كانوا في أيامهم يتقدمون للخلافة دليل على أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام لم يعين شخصاً معيناً للخلافة... فأبو بكر وعلي رضي الله عنهما لم يحتج أي منهما بأن هناك نصاً من الرسول عليه وآله وصـحبه السلام على أن الخلافة له، كما لم يحتج أحد من الصحابة بوجود نص على أشخاص، والصحابة رضوان الله عليهم هم الذين نقلوا إلينا ديننا من قرآن وحديث، مما يجزم أنه لم يعين الرسـول عليه وآله وصحبه السلام شخصاً معيناً للخلافة.

وهناك نصوص صريحة تدل على أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام لم يسـتخلف أحداً. فقد روى البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قيل لعمر ألا تستخلف؟ قال: (إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خـير مني، رسول الله صلى الله عليه وسلم) فهذا النص وأمثاله يدل على أن الرسول عليـه وآلـه وصحبه السلام لم يستخلف أحداً.

ولنا وقفة هنا بشأن ما ورد من نصوص عن موضوع الاستخلاف والرد عليهـا دون تمييز بين أهل السنة والشيعة.

أما ما ورد من نصوص بشأن استخلاف أبي بكر رضي الله عنه والرد عليها فنقول:

هناك قسمان من النصوص: قسم مدح الرسول عليه وآله وصحبه السلام فيها أبا بكر، وليس فيها ما يدل على الاستخلاف، وقسم استنبط منها بعضهم الاستخلاف واستنبط غيرهم أنه مجرد ترشيح للخلافة وليس استخلافاً.

أما القسم الأول الذي ورد للمديح فيمكن ذكر نموذج منها أو أكثر وكلها لا تخرج عن معنى المدح.

فقد روى البخاري عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه السلام قال: (إن من أمنِّ الناس عليَّ في صحبته وماله أبا بكر، ولو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر،ولكن أُخوة الإسلام ومودته، لا يبقين في المسجد باب إلا سُدّ، إلا باب أبي بكر).

فهذا الحديث وأمثاله ليس فيها إلا المدح، وغير أبي بكر قد مدحه الرسول عليه وآله وصحبه السلام، فقد مدح عمر وعثمان وعلي وسعد وطلحة والزبير وغيرهم من الرجال كما مدح خديجة وعائشة وفاطمة وأم سلمة وغيرهن من النساء، فمجرد المدح لا يدل على الاستخلاف ولا بأي حال من الأحوال.

أما القسم الثاني الذي استنبط من أحاديثه خلافة أبي بكر فهي أربعة أحاديث وهي:

١- روى مسلم عن عائشة قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام في مرضه: (ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى اكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر)، وروى البخاري الحديث بنص آخر بنفس المعنى.

٢- روى البخاري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: أتت النبي صلى الله عليه وآله وصحبه السلام امرأة فكلمته في شيء، فأمرها أن ترجع إليه، قالت: يا رسول الله أرأيت إن جئت ولم أجدك- كأنها تريد الموت- قال: (فإن لم تجديني فأتي أبا بكر).

٣- وروى مسلم هذا الحديث بنفس النص تقريباً.

٤- روى البخاري عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في مرضه: (مروا أبا بكر يصلي بالناس)، قالت عائشة: قلت أن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر فليصل، فقال: (مروا أبا بكر فليصل بالناس)، فقالت عائشة: فقلت لحفصة

قولي إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس، ففعلت حفصة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنكنّ صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس)، فقالت حفصة لعائشة: ما كنت لأصيب منك خيراً.

٥- روى مسلم عن ابن أبي مليكة: سمعت عائشة سئلت: من كان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام مستخلفاً لو استخلف؟ قالت: أبو بكر، فقيل لها: ثم من بعد أبي بكر؟ قالت عمر، ثم قيل لها من بعد عمر؟ قالت أبو عبيدة بن الجراح، ثم انتهت إلى هذا.

الرد على هذه الأحاديث الأربعة

أن الحديث الأول يرد لسببين، أحدهما أن كلمة هممت وأردت الواردة في نص البخاري تدل على أن ذلك لم يفعله الرسول عليه وآله وصحبه السلام وإنما بقي ذلك مجرد إرادة لم يهمّ بعملها، والثاني أن هذا الحديث الذي ترويه بنت أبي بكر لم يحتج به أبو بكر يوم السقيفة حيث اجتمع الصحابة لبيعة خليفة منهم عند وفاة الرسول عليه وآله وصحبه السلام.

وأما الحديث الثاني فكلمة المرأة لم أجدك لا تعني الموت بالضرورة، وقد جاءت في الحديث من كلام الراوي، ولو فرضنا أنها تريد الموت فهذا لا يعني تعيين أبي بكر خليفة بعد الرسول عليه وآله السلام.

وأما الحديث الثالث فهو استخلاف في الصلاة فقط، وهذا لا يدل على الاستخلاف في الحكم، والحكم غير الصلاة، لأنه ليس كل من يصلح لإمامة الصلاة يصلح لإمامة الحكم.

وأما الحديث الرابع فهو ليس بحديث لأنه لم يسند إلى الرسول بشيء، فيبقى مجرد رأي لعائشة، ورأي الصحابي إذا لم يكن هناك إجماع من الصحابة عليه لا يعتبر دليلاً شرعياً ويبقى مجرد رأي.

أما ما ورد من أحاديث عن استخلاف علي رضي الله عنه والرد عليها إن هذه الأحاديث تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم مدح فيه الرسول عليه وآله وصحبه السلام علياً رضي الله عنه، وقسم استنبط منها بعضهم استخلاف علي، وقسم اعتبرها بعضهم نصاً صريحاً على استخلاف علي رضي الله عنه.

أما القسم الأول الذي مدح فيه الرسول علياً فمنه ما رواه البخاري عن سهل بن سعد رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام قال: (لأعطين الراية غداً رجلاً

يفتح الله على يديه)، قال فبات الناس يفكرون ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: (أين علي بن أبي طالب؟) فقالوا: يشتكي عينيه يا رسول الله، قال: (فأرسلوا إليه فأتوني به)، فلما جاء بصق في عينيه ودعا له فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه الراية .

وروى البخاري في مناقب علي رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وآله وصحبه السلام لعلي: (أنت مني وأنا منك).

فهذه الأحاديث وأمثالها مجرد مدح، وقد مدح الرسول عليه وآله وصحبه السلام الكثير من الصحابة دون أن يكون لذلك أي علاقة بالاستخلاف.

وأما القسم الثاني الذي استنبط منه بعضهم الاستخلاف فأحاديثه تتلخص في أربعة نصوص هي:

١- قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام لعلي: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي) وفي رواية أخرى (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى) وفي رواية أخرى (يا علي إنه يحل لك في المسجد ما يحل لي وأنك مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي).

٢- حديث عن زيد بن أرقم: قام رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام يوماً فينا خطيباً بما يدعى خماً بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال: (أما بعد ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم الثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به)، فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: (وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي)، فسأله عن أهل بيته فقال: (هم من حرم الصدقة)، فسأله عنهم فقال: (هم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس).

٣- وقال الشيخ عبد الحسين أحمد النجفي الأميني في كتابه الغدير بأن جبرائيل عليه السلام قد نزل على الرسول عليه وآله وصحبه السلام وهو عند غدير خم وبلغه قوله تعالى (يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليه من ربك) الآية، وأمره أن يقيم علياً علماً للناس ويبلغهم ما نزل فيه من الولاية وفرض الطاعة على كل أحد.

٤– وفي نهاية هذا الحديث الطويل يورد الشيخ الأميني بأن الرسول عليه وآلـه وصـحبه السلام قال: (أيها الناس، من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم)، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: (إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه)، يقولها ثـلاث مرات، ثم قال: (اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وابغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأَدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب).

وأما القسم الثالث الذي يقولون فيه بأن الرسول قد نص على علي للخلافة فهم يروون أحاديث لم يروها الشيخان الموثوقان بخاري ومسلم ولا رويت من طريق الثقات وأكثرها مـن الأحاديث الموضوعة. وتلافياً للاحتجاج بها من حيث الرواية وحتى لا يقال أن رواتها ثقات عند من احتج بها، فنجعل النصوص نفسها حسبما وردت لديهم موضع البحث، وهذه الأحاديث يسمونها أحاديث الولاية، ومنها على سبيل المثال، والباقي بنفس المعاني بل الألفاظ، ما يلي:

١– عن أبن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه السلام لعلي بـن أبي طالب: (أنت ولي كل مؤمن بعدي).

٢– وجاء في كنـز العمال أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام عندما اشتكى إليه أربعة من أصحابه ممن كانوا في سرية تحت إمرة علي، اشتكوا على علي عندما اصطفى لنفسه من الخمس جارية، قال غاضباً: (ما تريدون من علي؟ إن علياً مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي).

٣– وفي حديث طويل عن ابن عباس قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فلاناً بسورة التوبة، فبعث علياً خلفه فأخذها منه وقال: (لا يذهب بها إلا رجل هو مني وأنا منه).

٤– وفي حديث عن وهب بن حمزة قال: سافرت مع علي فرأيت منه جفاء، فقلت لئن رجعت لأشكونه، فرجعت فذكرت علياً لرسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فنلت منه فقال: (لا تقولن هذا لعلي فإنه وليكم بعدي).

٥– وفي كنـز العمال عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصـحبه وسلم: (من سره أن يحيا حياتي، ويموت مماتي، ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فليوال علياً بعـدي وليوال وليه).

٦- وفي كنـــز العمال عن عمار بن ياسر قال: قال رسول الله صلى الله عليـــه وآلـــه وصحبه وسلم: (أوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن أبي طالب، فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله، ومن أحبه فقد أحبني ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أبغضه فقـــد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله).

٧- وفي كنـــز العمال أيضاً عن عمار بن ياسر مرفوعاً (اللهم من آمن بي وصـــدقني فليتول علي بن أبي طالب فإن ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله تعالى).

٨- وهناك أحاديث أكثرها موضوع لأنه لم يروها الثقات، ولذلك لا تبحث من حيث الرواية وإنما من حيث النصوص كما رواها أصحابها، وهي تتضمن مؤاخاة الرســـول لعلـــي وجعله الوارث من بعده،ومنها مثلاً، والباقي بنفس المعاني بل الألفاظ، ما يلي:

١. اصطفى النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم علياً لنفسه عنـــدما آخـــى بـــين المهاجرين والأنصار قبل الهجرة فقال علي: يا رسول الله، لقد ذهب روحي وانقطـــع ظهـــري حيث رأيتك فعلت بأصحابك ما فعلت غيري، فإن كان هذا من سخط عليّ فلـــك العـــتبى والكرامة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم: (والذي بعـــثني بـــالحق مـــا أخرجتك إلا لنفسي وأنت مني بمنزلة هارون من موسى، غير انه لا نبي بعدي وأنـــت أخـــي ووارثي)، فقال وما أرث منك؟ قال: (ما ورّث الأنبياء من قبلي، كتاب ربهم وسنة نبيهم).

٢. وفي المؤاخاة الثانية بعد الهجرة بخمسة أشهر لم يُؤاخ الرسول عليه وآله وصـــحبه السلام بين عليّ وأحد ولا بين نفسه وأحد، ومما جاء في حديث هـــذه المؤاخـــاة الثانيـــة: أن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قال لعلي: (أغضبت علي حين آخيت بين المهاجرين والأنصار ولم أُؤاخ بينك وبين أحد منهم أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا انه ليس بعد نبي)؟

٣. عهد الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم إلى علي يوماً فقال: (أنت أخـــي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي).

٤. وفي كنـــز العمال قال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم: (مكتوب علـــى بـــاب الجنة لا إله إلا الله محمد رسول الله، علي أخو رسول الله).

وهذه النصوص تسمى:

١. أحاديث المنـــزلة،

٢. وأحاديث العترة أو أحاديث غدير خم،

٣. وأحاديث الولاية،

٤. وأحاديث المؤاخاة.

ونقف عندها نصاً نصاً:

أما النص الأول الذي جعل عليّاً من الرسول بمنـــزلة هارون من موسى فواضح معناه من المقام الذي قيل فيه، ومن لفظه. أما المقام فإن الرسول عليه وآله السلام قال الحديث يوم غزوة تبوك عندما أرجف المنافقون بعلي وقالوا ما خلفه إلا استثقالاً له وتخففاً منه، فما كان من عليّ رضي الله عنه إلا أن لحق بالنبي وذكر له الخبر. فقال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم: (كذبوا ولكني خلفتك لما تركت ورائي، فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا عليّ أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا انه لا نبي بعدي).

فواضح أنه خلف في الأهل، وهذا لا يمكن أن يؤخذ منه انه خّلفـــه في الخلافـــة، لأن الرسول عليه وآله وصحبه السلام كان قد خلف محمداً بن مسلمة على الحكم مكانه في نفس الغزوة، وخص علياً بالاستخلاف على الأهل. ثم إن الاستخلاف في الغزوات لا يـــدل علـــى الخلف في الخلافة لأنه عليه وآله وصحبه السلام فعل الاستخلاف كثيراً ولكثير من الصـــحابة دون أن يدل ذلك على الاستخلاف على الحكم، ولم يدعه أحد من الصحابة لهذا السبب.

أما المعنى فواضح فيه الخلف في الأهل فقط، وأثناء الحياة وليس بعد الوفاة.

أما التشبيه لعلي بهارون في الاستخلاف فهو من باب تطييب خاطر عليّ لأنه جاء غير راض بهذا الاستخلاف،وهو أيضاً إفهام لعلي أنه هو الذي يقوم مقامه في أهله إذا غاب، كمـــا قام هارون مقام موسى في قومه إذا غاب. ولذلك لوحظ قوله عليه وآله وصحبه الســـلام في نهاية الحديث (إلا إنه لا نبي بعدي) لينفي النبوة عن الشبه لأن هارون كان نبياً وخلف نبياً أثناء غيابه، وفي حياته وليس بعد مماته.

فلا يوجد في معنى الحديث أي إشارة للاستخلاف في الخلافة، ولا يفهم منه مطلقاً النص على أن عليّاً خليفة على المسلمين بعد وفاة الرسول عليه وآله السلام.

وهكذا يظهر أن مقام الحديث ومعنى الحديث تجزمان أن الأمر كان فقط مجرد استخلاف في الأهل، وأثناء الحياة، بينما لو كان الاستخلاف في الحكم لاختلف الأمر، علماً أن مجرد الاستخلاف أثناء الحياة على الحكم لا يدل على استخلاف فيه بعد الوفاة، فيسقط الاستدلال بهذا الحديث على ثبوت خلافة عليّ بالوصاية من الرسول عليه وآله وصحبه السلام.

على أن موسى لم يكن حاكماً على بني إسرائيل وإنما مبلغاً لرسالة حكم بها من جاء بعده من ملوك وأنبياء بني إسرائيل مثل سليمان وداود، والقرآن الكريم هو الدليل على ذلك، حتى أنه لم يقد أي جيش وإنما طلب من بني إسرائيل دخول الأرض المقدسة فرفضوا وتاهوا أربعين سنة في سيناء عقوبة لهم على عصيانهم ومات موسى وهم في التيه دون أن يحصل لهم أي استقرار في أيام موسى حتى انتهى عهده. ولهذا فإن موسى لم يكن حاكماً ولم يستخلف هارون في الحكم وإنما كان الاستخلاف على قومه في النبوة حيث ذهب موسى ليتلقى عن الله.

وسواء كانت أحاديث المنزلة كلها نزلت في تبوك أو غيرها فكلها تدل على أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام استخلف علياً كرم الله وجه على أهله كما استخلف موسى هارون على قومه أثناء حياته دون أدنى علاقة بالحكم والخلافة.

وأما النص الثاني فهو حديث غدير خم فإنه يقول (وأهل بيتي، أُذكركم الله في أهل بيتي)، فيدل على أنه أوصى المسلمين بالتمسك بكتاب الله وبأهل بيته ليكرموهم ويحترموهم ولا يؤذوهم، دون أي دلالة على الاستخلاف في الخلافة. فاللفظ صريح في منطوقه ومفهومه دون أي علاقة بالاستخلاف لأهل بيته على الناس في الحكم بعد وفاته. وفي جميع الروايات أمران لا ثالث لهما:

١- جعل عليّ مولى للمؤمنين بقوله (إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه -يعني علياً- اللهم وال من والاه وعاد من عاداه).

٢- أنه يوصي في عترته خيراً فيقول: (وعترتي أهل بيتي، فإنه نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا عليّ الحوض).

أما الأمر الأول، وهو الموالاة، فسيأتي الحديث عنها عند أحاديث الولاية فيما بعد.

وأما الأمر الثاني، فيقف عند الوصية للمسلمين بعترته أهل بيته خيراً لإكرامهم واحترامهم وعدم أذاهم. فلا يوجد في هذه الأحاديث (أحاديث غدير خم) أكثر من توصية

المسلمين خيراً بعترته، ولا يوجد أي شيء يدل على استخلاف علي أو آل بيته في الخلافة بعد وفاته عليه وآله السلام، وكلها مجرد تذكير بأهل بيته عليه وآله السلام وتوصيته بهم خيراً.

وأما النص الثالث فهو أحاديث الولاية فلا وجود لها في صحيح بخاري ولا صحيح مسلم، ولو افترضنا صحتها عند من يحتجون بها فإنه لا يوجد فيها ما يدل على الاستخلاف، لأن جميع ألفاظها لا تخرج عن معنى (ولي كل مؤمن بعدي) (وليكم بعدي) (أنت ولي كل مؤمن بعدي) (ولي المؤمنين من بعدي) وأمثالها من الألفاظ التي لا تخرج عن لفظ الولي، والمولى، والموالاة، ولهذا سميت أحاديث الولاية، وهي كلها تفسرها روايتهم في حديث غدير خم (اللهم وال من والاه وعاد من عاداه) والمراد منها نصرهم وصحبتهم وحمل الولاء والمحبة لهم.

وبالعودة لمعنى كلمة ولي ووالي وتولي في القرآن الكريم يظهر هذا المعنى، فالله تعالى يقول: {وهو يتولى الصالحين} {ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون} {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا} { وإنما سلطانه على الذين يتولونه} {الله ولي الذين آمنوا} {والله ولي المؤمنين} {ليس لهم من دون الله ولي} {ومن يتخذ الشيطان ولياً} {لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء} {فقد جعلنا لوليه سلطاناً} {إن وليي الله ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأَن الكافرين لا مولى لهم}

وفي اللغة: الولي ضد العدو، والمولى الناصر والسيد، والموالاة ضد المعاداة، والولي من يلي أمر الصغير كالأب والجد، وولي النكاح وولي المال وولي اليتيم الذي يرعاه ويكفله، وفي معجم لسان العرب (الولي من أسماء الله تعالى وهو الناصر، وقيل المتولي لأمور العالم والخلائق والقائم بها).

وقال أبو العباس في قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم (من كنت مولاه فعلي مولاه) أي من أحبني وتولاني فليتوله، وكلها في غير معنى الحكم والسلطان. حتى أن من احتج به لم يستطع أن يأت بأي معنى صريح من اللغة بأن كلمة مولى معناها لغة الحكم والسلطان. حتى أن الشيخ الأميني نفسه في كتابه (الغدير) يقول في شرح الحديث (إلى هنا لم يبق للباحث ملتحد عن النجوع لمجيء المولى بمعنى الأولى بالشيء وإن تنازلنا إلى أنه أحد معانيه وأنه من المشترك اللفظي) وقد أورد ٢٧ معنى لكلمة مولى ولم يذكر منها الحكم والسلطان وانتهى إلى الأخذ بمعنى (الأولى بالشيء).

وهكذا نرى أن كلمة الولي بمعنى الحاكم لم ترد لا في القرآن ولا في الحديث ولا في اللغة، مما يجزم رد الاحتجاج بهذه الأحاديث التي أسموها أحاديث الولاية على استخلاف عليّ رضي الله عنه أو استخلاف آل البيت في الحكم بعد وفاة الرسول عليه وآله وصحبه السلام.

نعم إذا قرنت كلمة ولي بكلمة أمر فإنها تحمل معنى الحاكم فيقال (ولي الأمر) ولكن هذه العبارة لم ترد في الأحاديث التي يسمونها أحاديث الولاية.

ومن معاني الكلمة ولاية النصرة وليس الحكم، وأن معنى النصرة هو الموجود في روايات المحتجين بهذا الحديث: (اللهم من آمن بي وصدقني فليتول عليّ بن أبي طالب فإن ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله تعالى)، والمراد بالولاية هنا النصرة، فعبارة (فإن ولايته ولايتي) لا يمكن أن يفهم منها (فإنَّ أَخذه السلطان هو أخذي) بل يفهم فقط أن نصرته هي نصرتي.

وهكذا يظهر أن جميع الأحاديث المسماة بأحاديث الولاية مهما جرى تفسيرها حسب اللغة والقرآن فإنه لا يمكن أن تعطي معنى تولى الحكم لا بحسب معنى الكلمة ولا بحسب وضعها في الجمل التي وردت في الأحاديث المذكورة.

وبهذا تسقط عن الاستدلال بأن الرسول عليه وآله وصحبه السلام استخلف علياً رضي الله عنه بالخلافة من بعده.

وأما النص الرابع وهو أحاديث المؤاخاة فإن مجرد قراءتها يسقط الاحتجاج بها من رؤية جملها وألفاظها.

فإن النصوص التي وردت في المؤاخاة هي (أنت أخي ووارثي) (أخي وابن عمي) (أخي وأبو ولدي) (ومني واليّ) (أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز وعدي وتبرئ ذمتي) (عليّ أخو رسول الله) وكلها تعبّر عن شدة القرب من آخر وبأنه أخوه ولا علاقة لذلك بالحكم والخلافة لا لغة ولا شرعاً ولا بأي وجه من الوجوه.

وعليه فإن القسم الثالث الذي فيه ورد نص صريح أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام استخلف علياً ليكون خليفة من بعده هو حديثان:

١- رواية من روايات حديث الغدير في رواية من روايات صاحب كتاب الغدير،

٢- الحديث الذي يسمونه حديث الدار.

أما الأول فنسب إلى الطبري عن زيد بن أرقم قال: لما نزل النبي صلى الله عليه وآله وصحبه السلام بغدير خم في رجوعه من حجة الوداع، وكان في وقت الضحى والحر شديد فأمر بالدوحات فقمّت ونادى الصلاة جامعة، فاجتمعنا فخطب خطبة بالغة ثم قال: إن الله تعالى أنزل عليّ {بلغ ما أنزل إليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس} وقد أمرني جبريل عن ربي أن أقوم في هذا المشهد وأعلم كل أبيض وأسود أن عليّ بن أبي طالب أخي ووصيي وخليفتي والإمام بعدي.

هذه إحدى روايات غدير خم، وهذه الرواية تُرد دراية، وما ورد فيها من النص على الوصاية والاستخلاف والإمامة بعد الرسول باطل لا أصل له وذلك لعدة وجوه:

١- أن هذه الآية لم تنزل في حجة الوداع وإنما بعد سورة الفتح عام الحديبية، فهي من سورة المائدة، وسورة المائدة نزلت بعد سورة الفتح التي نزلت أثناء رجوعه عليه وآله وصحبه السلام من صلح الحديبية. فهذه الآية نزلت قبل حجة الوداع بأربع سنين ولا علاقة لها بحديث غدير خم في جميع الروايات، لأن جميع الروايات تقول أن حديث الغدير حصل في حجة الوداع، وهذا وحده يرد الحديث ويقطع ببطلان ما زعم فيه من الوصية والاستخلاف.

٢- أن معنى الآية صريح في منطوقها ومفهومها في أن الرسول أمر بتبليغ ما أنزل إليه من ربه، وما أنزل إليه هو الرسالة الإسلامية، لأن عبارة {وان لم تفعل فما بلغت رسالته} توضح ذلك لأن {ما أنزل إليك} لا تدل إلا على رسالة الله وليس شيئاً آخر. ثم أن كلمة {بلغ} حيثما وردت في القرآن يراد منها تبليغ رسالة الله ولم ترد بغير ذلك مطلقاً.ومن أمثلة ذلك {يبلغون رسالات الله} {أبلغكم رسالات ربي} {وأبلغكم ما أرسلت به} {ابلغوا رسالات ربهم} {أبلغكم رسالة ربي} {أبلغتكم رسالات ربي} {وأبلغتكم ما أرسلت}به}. وكذلك كلمة {وما أنزل إليه} فيراد منها حيثما وردت في القرآن الشريعة الإسلامية وليس غير ذلك مطلقاً. فمن أمثلة ذلك {والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك} {نؤمن بما أنزل علينا} {آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم} {آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه} {قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم} {وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم} {هل تنقمون منا إلا أن آمنّا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل} وهكذا جميع الآيات في القرآن. وآية {بلّغ ما أنزل إليك} قد وردت كلمة بلغ قبل (ما أنزل) وهي التي يقصد بها الشريعة.

٣- إن {أُنزل} في قوله تعالى {ما أُنزل إليك} فعل ماض مبني للمجهول، وهو يعني أن ما يريد الله منه أي من الرسول عليه وآله وصحبه السلام سبق أن أنزله إليه، فالله يأمر الرسول أن يبلغ الناس ما سبق وأنزله إليه وليس تبليغهم أمر معين حاصل بنزول الآية ونزلت الآية في شأنه وأمر بتبليغه وفسره الرسول بأنه الوصية والاستخلاف. ولهذا فالحديث ليس سبباً لنزول الآية ولا شرحاً لها، لأن الحديث الذي يكون سبباً للنـــزول تكون الآية نزلت في الحادثة التي يذكرها الحديث، فتكون نزلت في شيء وقت حصوله، وهذه الآية صريحة بأنها تبليـــغ شـــيء حصل قبل أن تنـــزل الآية، ولهذا فإن الحديث لا يصلح سبباً للنـــزول.

٤- إن كلمة (ما) في قوله تعالى {ما أُنزل إليك} اسم موصول أو نكـــرة مقصـــودة، وتصلح لأن يكون ما أُنزل إليه أمراً واحداً وحكماً واحداً، وتصلح أن ما أُنزل إليـــه يكـــون أموراً متعددة وأحكاماً متعددة، فتصلح أن يكون معناها بلغ الحكم الذي أُنزل إليك، أو مـــا أنزلناه إليك من الأمور والأحكام. والقرينة هي التي تعين أيهما المقصود، والقرينة {فما بلغت رسالته} تدل أن معنى (ما) هو جميع ما أُنزل إليك وهو رسالة الله، وينفي أن يكون معنى (ما) الحكم الذي أُنزل إليك، وهذا النفي قاطع لا كلام في قطعيته بالإضافة لكون كلمة رسالته قد بينت معنى {ما أُنزل إليك} بأنه رسالة الله.

٥- إن قوله تعالى في ختام الآية {والله يعصمك من الناس، إن الله لا يهـــدي القـــوم الكافرين} هو تطمين من الله للرسول وأمان له من الأذى الذي يصيبه من جراء تبليغ الرسالة كلها وليس من حكم معين ولاسيما إذا كان التبليغ يصحبه القتال، فيكون المعنى والله يعصمك في تبليغ هذه الرسالة بواسطة الجهاد من أذى الناس وهم الكفار بالذات لأنه حين نزلت هذه الآية كانت طريقة تبليغ الرسالة هي الجهاد بالسيف، ومن المستحيل أن يراد يعصـــمك مـــن حساد علي في جعل الخلافة له، أي يعصمه على حد قولهم من أبي بكر وعمر وعثمان وأمثالهم، لأن العصمة في الآية من الناس لا من المؤمنين، والمراد بالناس هو الكفار لأن القرينة صريحة في آخر الآية بذلك عندما يقول تعالى {إن الله لا يهدي القوم الكافرين}.

والمعنى إذن أن الله يأمر رسوله أن يبلغ رسالة الإسلام لمن لم تـــبلغهم بعـــد لأن عـــدم تبليغهم يعتبر عدم تبليغ للرسالة للعالم، ولا سيما أن الرسول كان مطالباً بذلك لأن الله تعـــالى قال له {وما أرسلناك إلا كافة للناس}، وأن طريقة التبليغ هي الجهاد، والدليل على ذلـــك أن

الآية نزلت بعد صلح الحديبية وكانت حتى ذلك الوقت قريش هي العدو الرئيسي، وبصلح الحديبية قد يفهم وقوف التبليغ في الجهاد، وهكذا أمره تعالى باستمرار التبليغ بطريقة الجهاد لباقي الناس من عرب وروم وفرس وقبط وغيرهم حتى يتم التبليغ للعالم. وهذا ما حصل بالفعل، فبعد نزول الآية قاتل الرسول عليه وآله وصحبه السلام اليهود في خيبر، وجهز معركة مؤتة، وذهب في جيش ضخم إلى تبوك لمحاربة الروم، وفتح مكة، وكاتب ملوك فارس والروم والقبط وغيرهم، مما يوضح معنى نزول الآية تمام التوضيح وينفي غير ذلك.

هذا بالنسبة لرد القول من حيث أن الحديث جاء مبيناً للآية، إلا أنه من حيث الروايات التي تنص على أن الرسول عليه وآله السلام قد أخذ بيد علي فان ذلك مردود لمناقضته لواقع الحادثة، ذلك أن علياً رضي الله عنه لم يكن يوم الغدير مع النبي، فإنه كان باليمن، وهذا وحده كاف لرد الحديث.

وأما القول بأن الرسول عليه وآله وصحبه السلام قد أوصى لعلي رضي الله عنه وهو غائب، وهذا جائز، فهذا القول مردود من نص الحديث في بعض رواياته إذ جاء فيها (وأخذ بيد علي أو استحضره) أي أنه كان حاضراً، وهذا يناقض الواقع الثابت من أنه رضي الله عنه كان في اليمن في الوقت الذي تورده حاضراً روايات حديث غدير خم. ولهذا فالحديث مردود من هذه الناحية أيضاً.

وأما حديث الدار، كما يرويه كنز العمال، وشرح نهج البلاغة، فإنه يتلخص فيما يلي:

لما نزلت {وانذر عشيرتك الأقربين} دعا الرسول عليه وآله وصحبه السلام علياً وكلفه بتحضير الطعام ودعوة آل عبد المطلب، فقام علي بتنفيذ الأوامر، وبعد أن شبع القوم وارتووا وقف الرسول بينهم خطيباً:

(يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم أن شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟) أحجم القوم عن قبول الدعوة إلا علياً وهو أحدثهم سناً، فقد أجاب قائلاً:

«أنا يا رسول الله أكون وزيرك عليه».

أما النبي فقد أعاد القول، ولا يزال القوم محجمين، ولا يزال علي معلناً القبول، وعندئذ اخذ النبي برقبة علي وقال للحاضرين:

«هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا، والقوم يضحكون من النبي ودعوته، وقد قالوا لأبي طالب وهم يخرجون من دار النبي: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع».

هذه خلاصة حديث الدار كما يرويها المحتجون بها.

وأما رواية البخاري لحادثة الدار يوم نزلت {وانذر عشيرتك الأقربين} فقد أوردت بأن الرسول عليه وآله السلام صعد على الصفا ولم تورد أي إعداد للطعام.

كما روى أحمد بن حنبل في مسنده حديثين أحدهما عن صنع الطعام دون أن يذكر فيه أنه كان يوم نزلت {وانذر عشيرتك الأقربين} والآخر ذكر فيه أنه صنع الطعام يوم نزلت الآية.

وتوضيح هذه الأحاديث كما يلي:

إن رواية البخاري تذكر أنهم عندما اجتمعوا عليه عند الصفا قال لهم: (أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدّقي؟) قالوا: نعم ما جربنا عليك إلا صدقا، قال: (فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد)، فقال أبو لهب: تباً لك سائر هذا اليوم، ألهذا جمعتنا؟ فنزلت {تبت يدا أبي لهب وتب. ما أغنى عنه ماله وما كسب}

وهذا يدل على أن حادثة صنع الطعام لم تكن يوم نزلت {وانذر عشيرتك الأقربين} لأنها لا تنسجم مع ما ورد في نص الحديث.

أما رواية أحمد بن حنبل الأولى في مسنده عن علي رضي الله عنه قال: (جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أو دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بني عبد المطلب فهم رهط كلهم يأكل الجذعة ويشرب العرق، قال فصنع لهم مداً من طعام فأكلوا حتى شبعوا، قال وبقي الطعام كما هو كأنه لم يمس، ثم دعا بغمر فشربوا حتى رووا وبقي الشراب كأنه لم يمس، أو لم يشرب، فقال: يا بني عبد المطلب، إني بعثت لكم بخاصة وإلى الناس بعامة، وقد رأيتم من هذه الآية ما رأيتم، فأيكم يبايعني على أن يكون أخي وصاحبي؟ قال فلم يقم إليه أحد، قال: فقمت إليه وكنت أصغر القوم، قال: فقال اجلس، قال: ثلاث مرات كل ذلك أقوم إليه فيقول لي اجلس، حتى كان في الثالثة ضرب بيده على يدي) انتهى النص.

ومن هذا النص يظهر أنه لا ذكر لحادثة نزول {وانذر عشيرتك الأقربين} وأن الرسول عليه وآله وصحبه السلام عرض عليهم الإسلام ومن يسلم يكون أخاً للرسول وصاحبه ولم يقل لعلي شيئاً.

وأما رواية أحمد بن حنبل الثانية في مسنده قال: (حدثنا أسود بن عامر حدثنا شريك عن الأعمش عن المنهال عن عباد بن عبد الله الأسدي عن علي قال: لما نزلت هذه الآية {وانذر عشيرتك الأقربين} قال: جمع النبي صلى الله عليه وسلم أهل بيته، فاجتمع ثلاثون، فأكلوا وشربوا قال: فقال لهم: من يضمن عني دَيْني ومواعيدي ويكون معي في الجنة ويكون خليلي في أهلي؟ فقال رجل لم يسمه شريك يا رسول الله أنت كنت بحراً من يقوم بهذا. قال: ثم قال: الآخر، قال: فعرض ذلك على أهل بيته فقال علي: أنا) انتهى النص.

ومنه يظهر أن الرسول طلب من أهله شخصاً يضمن دَيْنه ومواعيده وجزاء ذلك يكون معه في الجنة ويكون خليله في أهله، فقال علي أنا.

ولا يوجد لا في النص الثاني ولا في النص الأول للإمام أحمد بن حنبل أي ذكر لكلمة وصيي ولا كلمة خليفتي، كذلك لم ترد هاتان الكلمتان في رواية البخاري السابقة.

وهذه هي النصوص التي وردت في الكتب الصحاح، وتكررت بألفاظ متقاربة ومعاني واحدة، دون أن ترد كلمة وصيي أو كلمة خليفتي ولا في أي من الصحاح جميعها لا بالنسبة لعلي ولا بالنسبة لغيره.

ولهذا يسقط الاحتجاج تماماً على ذلك.

وعليه فإن نص حديث الدار بهذه الرواية مردود دراية، والحديث إذا رد دراية من حيث المعنى أو رواية من حيث السند سقط اعتباره، وسقط الاحتجاج به.

أما رده دراية فلعدة أمور منها:

١- يذكر الحديث أن الرسول طلب مؤازرة آل عبد المطلب له في دعوته، وأن لهم مقابل ذلك الأمر من بعده.

وهذا باطل من وجهين:

أنه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قد رفض أن يكون الأمر من بعده لقبيلة بني عامر بن صعصعة عندما طلبوا ذلك منه فقال لهم «الأمر لله يضعه حيث يشاء»، وهذا القول

السابق يناقض حديث الرسول ذاك الصحيح الثابت. فهل يمكن أن يرفض الرسول عليه وآله وصحبه السلام أن يكون أمر الخلافة والحكم من بعده لهؤلاء القوم ويطلب ذلك من بني عبد المطلب؟ فهذا تناقض، ولابد أن يكون أحد القولين مردوداً حتماً. وبما أن حديث الدار يقال انه كان حين نزلت {وانذر عشيرتك الأقربين} أي في السنة الثالثة للبعثة، وحديث (الأمر لله يضعه حيث يشاء) قد حصل حين عرض الرسول نفسه على القبائل أي في السنة العاشرة للبعثة أي بعد حديث الدار بكثير، فيكون حديث الدار هو المردود.

ثم إن الرسول عليه وآله وصحبه السلام في هذا الحديث يجعل للكفار شيئاً حتى يسلموا وهو أعظم الأمور ألا وهو الخلافة من بعده على المسلمين جميعاً ثمناً لدخولهم في الإسلام، وهذا يناقض عمل الرسول في دعوته، ويناقض أحكام الشرع.

فالرسول عليه وآله وصحبه السلام كان يدعو الناس للإسلام لأنه الدين الحق، ولم يرو عنه ولا حديث ضعيف أنه جعل شيئاً قل أو كثر لكافر مقابل أن يدخل في الإسلام.

وأما المؤلفة قلوبهم فهم مسلمون يعطون من الزكاة لتتقوى بهم الدولة وليسوا كفاراً يعطون ليدخلوا في الإسلام، ولا يجوز أن يعطى الكفار شيئاً مقابل أن يدخلوا في الإسلام.

٢- أن الحديث يذكر أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام قد أولم الوليمة وأعد الطعام للكفار ليدعوهم للإسلام، وليدخلوا في الإسلام، ولم يصنع الطعام لعلي المسلم، فإذا رفض هؤلاء الإسلام ورفضوا أن يكون لهم الأمر من بعده مقابل أن يسلموا فلا شأن لعلي في ذلك حتى يجيب لأنه ليس مدعواً للإسلام ولا الخطاب موجه له ولا هو محل مفاوضة ولا شأن له في هذا الاجتماع حتى يقول له (هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا)

فيرد الحديث من هذا المعنى أيضاً.

٣- أن الحديث يذكر أن القوم رفضوا الإسلام، وأصروا على الرفض بالرغم من تكرار العرض عليهم، ورفضوا أن يكون الأمر لهم من بعده مقابل دخولهم في الإسلام وظلوا كفاراً، فكيف يقول لهم الرسول مخاطباً إياهم: هذا خليفتي فيكم، ويأمرهم بالسمع والطاعة له، وهو يعلم أنهم كفار قد رفضوا الإسلام! وكيف يكون خليفة فيهم وهم كفار؟!

٤- إن رواية (هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا) خطاب لآل عبد المطلب، لأن الكلام بدأ بقوله: يا بني عبد المطلب، فهو خاص بهم، إذ جعله خليفة فيهم، لا

خليفة للمسلمين إذ قال: (وخليفتي فيكم) فلا يكون حينئذ خليفة للمسلمين كما هو النص الصريح. ولا يقال هنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن هذه واقعة عين وليست سبباً، واللفظ خاص (يا بني عبد المطلب) (وخليفتي فيكم) وليس بعام، فتلزمه الخصوصية من هاتين الناحيتين: لكون الحادثة واقعة عين، ولعدم عمومية اللفظ.

فهذه الأمور الأربعة يكفي واحد منها لبيان عدم صدق هذا الحديث وتناقضه، وأنه مردود دراية.

وبهذا يظهر أن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لم ينص على جعل علي خليفة بعده.

ومن ذلك كله يظهر بشكل لا لبس فيه ولا غموض أن الأحاديث التي رواها المحتجون بأن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قد عيّن شخصاً للخلافة بعده أحاديث مردودة، ولا تصلح للاحتجاج، فتسقط.

وبهذا لم يبق أي دليل على أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام قد عيّن أحداً ليتولى الخلافة بعده، بل قام الدليل على عكس ذلك، أي على أنه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قد ترك الأمر للمسلمين من حيث الأشخاص يختارون من يريدون، وإن كان عيّن لهم طريقة نصب الخليفة ألا وهي البيعة.

وكما سقطت حجتهم بالنسبة لعلي فإنها تسقط بالنسبة لأولاده تبعاً لسقوط الحجة بالنسبة له، ولا سيما أن ما يروى من الأحاديث بالنسبة لأولاده لا تتعدى الأحاديث المتعلقة بآل البيت، وكلها تتضمن المدح وليس أكثر من ذلك، وما حديث الثقلين أي حديث غدير خم إلا نموذجاً لها، وكما سقط هذا الحديث تسقط باقي الأحاديث التي تتبعه.

وعليه فإن جميع النصوص التي اعتمد عليها من قبل أهل السنة والشيعة في الاستخلاف لا تصلح بل تسقط وترد ويبقى الحكم الشرعي قائماً بأن الرسول عليه وآله وصحبه السلام لم يستخلف أحداً لا من أصحابه ولا من أهل بيته ليكون خليفة أو إماماً للمسلمين وإنما ترك تحديد ذلك لاختيارهم وبيعتهم.

٦ ■ شروط بيعة الخليفة

لا يقال ما هو الدليل على صحة بيعة الرجل الذي يكون حاكماً بالفعل بالخلافة بالرضا والاختيار، وذلك لأن لكل مسلم من المسلمين أن يبايَع بالخلافة ما دام مستوفياً شروط الانعقاد سواء أكان حاكماً بالفعل أو لم يكن. والمتسلط الذي أخذ الحكم لم يخرج عن كونه مسلماً من المسلمين، فإذا بويع بالرضا والاختيار وكان مستوفياً شروط الانعقاد صحت بيعته من هذه الجهة وكونه متسلطاً أي حاكماً لم ينف عنه أهليته لأن يبايع خليفة، ولهذا فهو داخل تحت عموم جواز البيعة لأي مسلم ولا يوجد ما يبطل جواز بيعته أو يمنعها. وهذا الحكم بديهي وإنما نص عليه لدفع ما قد يتوهم من عدم جواز بيعة المتسلط أي الحاكم بالرضا والاختيار.

وأما الفرق بين شروط الانعقاد وشروط الأفضلية فهو أن شروط الانعقاد ورد فيها الدليل جازماً، بمعنى أن هناك قرينة تدل على الجزم ولم توجد قرينة أخرى تبطل دلالة هذه القرينة، ولذلك إذا لم تتحقق شروط الانعقاد لا تنعقد الخلافة، وهذا بخلاف شروط الأفضلية فإن الدليل قد ورد فيها بشكل غير جازم إما لعدم اقترانه بقرينة تدل على الجزم وإما لأنه اقترن بقرينة ولكن جاءت قرينة أخرى من نفس الدليل أو من دليل آخر تبطل دلالة هذه القرينة، أي تبطل الجزم.

هذا وقد جرى تتبع الأدلة التي وردت شرعاً في الخلافة وفي العقود، لأن الخلافة عقد، فتبين أن الشروط الستة التي جاء دليلها جازماً كانت شروط انعقاد، وهي أن يكون رجلاً مسلماً عاقلاً بالغاً عدلاً قادراً، وأما ما عداها فليست كذلك وكانت شروط أفضلية.

ولما كانت إقامة الخلافة فرض على جميع المسلمين فقد حدد الشرع وقتاً للقيام بهذا الفرض ألا وهو ثلاثة أيام من ذهابها بحيث يجب القيام بهذا الفرض خلال هذه المدة وعلى الوجه الذي حدده الشرع ألا وهو من قبل جمهور المسلمين الذين يعيشون في داخل حدود سلطان الإسلام. فإذا مر وقت القيام بالفرض ولم يقم به المسلمون أثموا جميعاً. ولكن بما أنه فرض كفاية فإن القيام به يصبح متحققاً أياً كان من أقامه، وذلك كصلاة الجنازة وكالجهاد وأمثالهما،

ولكن تبقى المسألة هنا ليست من باب القياس وإنما هي من حيث توقيت القيام بالفرض وفقاً للدليل الشرعي، ومن حيث اعتبار أن هذا العمل قيام بالفرض أو ليس قياماً بالفرض، فهو من قبيل تحقيق المناط. فخلال الوقت المعين للقيام بالفرض عيّن الشارع للقيام به طريقة معينة بحيث إذا خرج الوقت ولم يقم به صار القيام به كالقضاء وليس أداء كأي فرض خرج وقته، وبمجرد وجود الخلافة يصبح قياماً بالفرض. وهذا كله تابع للدليل وهو الأمر بإقامة خليفة وتوقيت الوقت الذي يقام به هذا الفرض وكونه إذا خرج عن الوقت صار كالقضاء يأثم المسلمون على تأخيره عن وقته ويظل الإثم يلاحقهم حتى يقوموا بالفرض.

وأما تحقيق المناط فهو في البيعة التي حصلت: هل قام بها الفرض أم لا؟ أي هل وجد بها سلطان الإسلام أم لم يوجد؟ فمثلاً إذا بويع حاكم وكانت البيعة صحيحة وطبق حكم الشرع وتقيد به فإنه يصبح خليفة ويكون سلطانه سلطاناً إسلامياً ووجب على جميع المسلمين في العالم بيعته ولو كان سكان قطره أقل عدداً من باقي الأقطار الإسلامية لأن بيعته أقامت سلطاناً إسلامياً بعد الأيام الثلاثة، أي في وقت القضاء لا في وقت الأداء، فتكون الخلافة قد وجدت ببيعته. ولكن لو بويع شخص ليس حاكماً أي ليس له سلطان وكان مستكملاً شروط البيعة فإنه ينظر: فإن كانت هذه البيعة قد أوجدت سلطاناً، كأن ترفعه لاستلام الحكم، وطبق الإسلام فإنه بذلك يتحقق وجود الخلافة ولو كان في قطر صغير، ووجبت بذلك بيعته على جميع المسلمين كما وجبت طاعته، وأما إذا لم توجد البيعة لهذا المبايع سلطاناً فإنه لا يصبح خليفة ولا توجد ببيعته الخلافة ولو بايعه الملايين لأنه لم يوجد ببيعته سلطان إسلامي. وكل ذلك راجع لتحقيق المناط أي لمعرفة أهل الخبرة بالسلطان وبالإسلام.

أما ما ورد في نفي اشتراط الاجتهاد فإنه ليس تعليلاً وإنما مجرد استناد إلى حكم، ذلك لأن الشرط الشرعي لابد له من دليل شرعي يدل عليه، وكون الخليفة مجتهداً لا يوجد دليل شرعي يدل على شرطيته فلا يعتبر شرطاً، ذلك أن نص العبارة في ذلك يقول « فلا يشترط لانعقاد الخلافة أن يكون الخليفة مجتهداً لأنه لم يصح نص في ذلك». وأما في حالة الاستدلال على حكم بعلته وليس بالدليل فإنه لا يقال لماذا يكتفى بالتعليل لأن التعليل كافٍ ليكون دليلاً على أن الحكم حكم شرعي،ذلك لأن دليل الحكم إما نص أو علة شرعية مأخوذة من نص، ولذلك يقال ماهو دليل هذه العلة.

أما ما سار عليه الشيخان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فإنه لا يصلح دليلاً شــرعياً، وكذلك ما سار عليه أي رجل ولو كان صحابياً، والصحابي تقبل روايته ولكن قولــه يؤخــذ حكماً شرعياً إن كان مجتهداً. ويجوز تقليد الشيخين كتقليد الصحابي وتقليد أي مجتهد وتنطبق عليه أحكام التقليد المعروفة. فعمل عثمان رضي الله عنه وسكوت الصحابة عنه دليل شــرعي على جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر غيره. والدليل هو سكوت الصحابة مما يسمى بالإجمــاع السكوتي وليس هو عمل عثمان، مما يعتبر دليلاً على أن الخليفة لا يشترط فيه ان يكون مجتهداً.

وأما طلب الخلافة فهو جائز لكل مسلم إن كان أهلاً لها وليس بواجب عليه، ودليــل ذلك هو سكوت الرسول عليه وآله وصحبه السلام عن طلب الحكم وليس فيه قرينة تــدل على الجزم.وعليه فإن الخلافة لا تنعقد لمن ليس أهلاً لها شرعا ولو أعطيها، ذلك لأن كونه أهلاً لها لا يجعل طلبها واجباً ولا يغير الدليل ولا دلالته. وأما الأهلية الشرعية فهي شروط الانعقاد الستة فقط.

هذا من ناحية طلب الخلافة أو الحكم أما من ناحية إعطاء الخلافة من الناس للرجل أو إعطاء الحكم من الخليفة أو الوالي للرجل فإن الأهلية هنا ليست شرعية بل تقديرية أي هــي تقدير المعطي لإمكانية من يعطيه المنصب للقيام به، فيكون معنى الأهلية هنا هو أهلية الحكــم وليس أهلية المنصب أي هي الأهلية الاصطلاحية وليست الشرعية. فالرســول عليــه وآلــه وصحبه السلام نهى من لا يكون من أهل الحكم لضعفه أو جهله من أن يطلبه، والنــهي هنــا للكراهية بدليل أنه نهى أبا ذر رضي الله عنه عن طلب الإمارة وثبت أن أبا ذر قد قلد الإمارة بعد ذلك، مما يبدو أن ضعفه كما تشير الحوادث التي رويت عنه آت من شدة شفقته ورقة قلبه وسهولة التأثير عليه وإن كان ما يفهم من الحديث يدل على أن ضعفه كان من عدم قدرته على النهوض بأعباء ما يتطلبه الحكم.

وأما قبول الخلافة فلا يجبر المسلم على ذلك لأنها عقد مراضاة، كمــا لا يجــبر علــى الاستمرار بها إذا قبلها لأنها من العقود الجائزة شرعاً وليست من العقود اللازمــة كالإجــارة والبيع وإنما هي مثل الوكالة والشراكة التي هي من العقود الجائزة، ولذلك يجوز للخليفة أن يترك الخلافة ويرجع عندها الأمر للمسلمين ليبايعوا غيره ليكون خليفة بدلاً منه. وأما ما حصل

مع عثمان رضي الله عنه فهو ليس من هذا القبيل لأن ذلك إجبار من الناس للخليفة على ترك الخلافة، وهذا له أحكام معينة بيّنها الفقهاء في أحكام البغاة وفي محاسبة الحكام ومتى يرفع السيف في وجه الخليفة ومتى يحرم رفع السيف في وجهه. فمسألة الإمام عثمان رضي الله عنه ليست من باب عزل الخليفة ولا من باب ترك الخلافة بل هي من باب آخر.

ومن النظر في ظاهر الحكم نجده ينطوي على أمرين: التشريع والسلطان. والنظام الديمقراطي يجعلهما شيئاً واحداً ويسندهما للأمة ولأجهزة الدولة وأما الإسلام فيعتبر السلطان فقط للأمة وأما التشريع فهو لله يستنبط المجتهدون أحكامه مما نزل به الوحي من الله تعالى. فنظام الحكم من نصب الخليفة وشروطه والولاة والمعاونين.. الخ هو من التشريع وليس من السلطان، فنظام الحكم يؤخذ من الشرع وليس للأمة، والناس ليسوا مخيرين فيه بل مجبرين على أخذه من الشرع وهو في الإسلام من التشريع.ولذلك فهناك فرق في الإسلام بين النظام لأنه التشريع وبين تطبيق النظام وهو السلطان الذي للأمة، كما أن هناك فرقاً بين الحكم في الإسلام الذي يشتمل على أمرين اثنين مختلفين وبين الحكم في الديمقراطية التي تجعل الأمرين معاً للأمة وحدها.

* * * * *

قبل الهجرة بأربع سنوات أخذ النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم يسلك منـــهجاً جديداً في السير بالدعوة عندما ضم إلى الدعوة إلى الإسلام بدعوة جميع الناس أفراداً وجماعات الدعوة إلى حماية التبليغ من قبل من يعتنقون الإسلام وتخصيصها بالجماعات القـــادرة علـــى الحماية. ذلك أنه عليه وآله وصحبه السلام عندما اشتد الأذى عليه بعد وفاة عمه أبي طالب ذهب إلى الطائف يلتمس النصرة من ثقيف والمنعة بهم من قومه، ورجاء أن يقبلوا منـــه مـــا جاءهم به من الله عز وجل. ولما انتهى إلى الطائف عمد إلى نفر من ثقيف هم يومئذ ســـادتهم وأشرافهم، فجلس عليه وآله وصحبه السلام إليهم ودعاهم إلى الله تعالى وكلمهم بما جاء بـــه إليهم من طلب نصرته على الإسلام والقيام معه على من خالفه من قومه. وبعد عودته عليـــه وآله وصحبه السلام إلى مكة صار يعرض نفسه في المواسم على قبائل العرب فيدعوهم إلى الله تعالى ويخبرهم بأنه نبي مرسل ويسألهم أن يصدقوه ويمنعوه حتى يبين عن الله ما بعثه به.

لقد كان هذا المنهج الجديد قبل الهجرة بأربع سنوات، مما يكشف بوضوح بأن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قد صار منذ ذلك الوقت يسلك ذاك المنهج الجديد الذي لم يكن قد سلكه من قبل إذ كان قبل ذلك يدعو الناس إلى الإسلام فقط، وكان يوجه الـــدعوة لجميع الناس أفراداً وجماعات دون تخصيص. ولكن بالمنهج الجديد صار يقـــول للنـــاس [وأن تؤمنوا بي وتصدقوني وتمنعوني حتى أبين عن الله ما بعثني به]، وصار يخصـــص بهـــذا الطلـــب للحماية تلك الجماعات القادرة على الحماية، وهو عليه وآله وصحبه السلام قد صار بـــذلك يضيف إلى الدعوة إلى الإسلام الدعوة والطلب إلى حماية الدعوة الإسلامية، وصـــار يتقصـــد الجماعات القوية في هذا الطلب.. وقد ظل يحاول ذلك منذ رجوعه من الطائف حتى وجـــدت هذه الحماية في المدينة.

وعليه فقد ثبت وجود هذا المنهج الجديد لدى الرسول عليه وآله وصحبه السلام ليس من أول البعثة بل قبل الهجرة بأربع سنوات. ولما كان ما يفعله الرسول عليه وآلـــه وصـــحبه

السلام هو حكم شرعي يخاطب به كل مسلم من المسلمين فقد وجب عليهم التقيد به في دعوتهم، ذلك لأن هذا الفعل قد جاء بياناً لكيفية تبليغ الدعوة على وجه يوجد حماية لها من الأعداء، وبياناً لكيفية إقامة الدولة، وأن على المسلمين أن يتبعوا ما بيّنه عليه وآله وصحبه السلام لهم من باب فرض الكفاية لأن التبليغ فرض كفاية والعمل لإقامة دولة الخلافة فرض كفاية.

والسؤال الذي يرد هنا هو: متى يصبح هذا المنهج الجديد فرض كفاية؟ والجواب على ذلك هو أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام وإن كان قد بدأ بسلوك هذا المنهج قبل الهجرة بأربع سنوات إلا أن السنوات ليست قيداً بل وصف واقع، لأنه حين ذهب إلى الطائف وعرض نفسه على القبائل لم يكن يعلم بأنه سيصل إلى إيجاد الحماية بعد أربع سنوات، أي لم يكن يعلم أنه سيجد الحامي للدعوة ويهاجر بعد أربع سنوات. فالسنوات ليست محل بحث فلابد من معرفة الظروف والأوضاع التي كانت عليها الدعوة حين بدأ الرسول عليه وآله وصحبه السلام سلوك هذا المنهج الجديد. ومن دراسة السيرة في هذه الفترة التي بدأ فيها المنهج الجديد لوحظ مايلي:

١- أن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لم يبحث عن الحامي بعد وفاة عمه أبي طالب مباشرة وإنما بحث عنه بعد اشتداد الأذى عليه. يقول ابن هشام (ولما هلك أبو طالب نالت قريش من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأذى ما لم تكن تنال في حياة عمه أبي طالب، فخرج رسول الله عليه السلام إلى الطائف..) أي أنه لما اشتد الأذى عليه أكثر مما كان من قبل فكر فيمن يحمي الدعوة، فشدة الأذى دعته إلى البحث عن جماعة تدخل الإسلام وتحمي الدعوة، أي دعته لدعوة الأقوياء لاعتناق الإسلام وحماية الدعوة.

٢- أن كفار مكة كانوا يغتاظون من دعوة الرسول عليه وآله وصحبه السلام إلى الإسلام ولكنهم في هذا الوقت الذي بدأ فيه دعوة الجماعات لحماية الدعوة قد بلغ بهم الغيظ أشده. يقول ابن هشام (ثم قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وقومه اشد ما كانوا عليه من خلافه وفراق دينه) أي حين رجع من الطائف مردوداً من ثقيف كان قومه على هذا الحال.

٣- أن أصحابه كانوا من القلة والضعف بحيث لا يستطيعون حماية الدعوة. يقول ابن هشام (إلا قليلاً مستضعفين ممن آمن به) فكانوا من الضعفاء ليس بينهم جماعة قادرون على حماية الدعوة كجماعة وإن كان فيهم أفراد أقوياء بوصفهم أفراداً مثل حمزة وعمر رضي الله عنهما.

٤- أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام كان يطلب النصرة من جماعات تتصف بالقوة والقدرة على المنعة والنصرة لا من أفراد ولا من جماعة ضعيفة. وحين كان يطلب من أفراد كان هؤلاء الأفراد يمثلون جماعة فيكون الطلب منهم طلباً من جماعة. فقد طلب من ثقيف وهي قبيلة قوية، وطلب من بطن من بطون كلب وهي جماعة قوية، وطلب من بني حنيفة وهم جماعة قوية، وطلب من سويد بن صامت وهو يمثل قومه. يقول ابن هشام (ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقف على منازل القبائل من العرب فيقول [يا بني فلان إني رسول الله إليكم]) ويقول ابن هشام (فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك من أمره كلما اجتمع له الناس بالموسم أتاهم يدعو القبائل إلى الله والى الإسلام ويعرض عليهم نفسه وما جاء به من الله من الهدى والرحمة، وهو لا يسمع بقادم يقدم مكة من العرب له اسم وشرف إلا تصدى له فدعاه إلى الله وعرض عليه ما عنده) مما يدل على أن طب النصرة إنما كان من الجماعة القوية.

٥- أن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم كان يطلب من الجماعة القوية أمرين إثنين معاً: الأول الدخول في الإسلام واعتناقه، والثاني منع الدعوة ونصرتها، أي كان يطلب أن تعتنق هذه الجماعة القوية الإسلام وأن تحمي الدعوة وتنصرها. يقول ابن هشام (ورسول الله يقف على منازل القبائل من العرب فيقول [يا بني فلان إني رسول الله إليكم يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وأن تخلعوا ما تعبدون من دونه من هذه الأنداد وأن تؤمنوا بي وتصدقوا بي وتمنعوني حتى أبين عن الله ما بعثني به]) ويروي ابن هشام أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم حين جلس إلى ثقيف (فدعاهم إلى الله وكلمهم بما جاء له من نصرته على الإسلام).

فهذه الملاحظات للظروف والأوضاع تري أنه قد حصل في الدعوة ثلاثة أمور:

أحدها – أن الأذى قد اشتد أكثر مما كان عليه قبل طلب النصرة،

والثاني – أن غيظ الكفار من الدعوة قد ازداد وبلغ أشده قبيل ذلك،

والثالث – أن المسلمين رغم مضي مدة كبيرة تزيد على ثماني سنوات كانوا لا يزالون قليلين وضعافاً وليس بينهم جماعة قوية قادرة على نصرة الدعوة وحمايتها.

ومن دراسة واقع الدعوة الإسلامية في جميع مجالها يلاحظ وجود هذه الأمور الثلاث:

فالأذى قد اشتد عما كان عليه قبل دور التفاعل ومحاولة الارتكاز، وغيظ الكفار والمنافقين قد ازداد وبلغ أشده ولا يزال شباب الدعوة ضعافاً،بالرغم من كثرتهم في بعض

الأقطار، وليس فيهم جماعة قوية قادرة على حماية الدعوة رغم مضي مدة كبيرة بلغت عشرات السنين. ولهذا فحال الدعوة الحالية منطبقة على ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وعليه ما زال مطلوباً من الكتلة ومن كل شاب من الشباب سلوك المنهج الجديد الذي سلكه الرسول عليه وآله وصحبه السلام بأن يحرصوا على أن يضيفوا إلى دعوة الناس إلى الإسلام ودعوة المسلمين إلى استئناف الحياة الإسلامية والعمل لها شيئاً آخر هو طلب نصرة الدعوة والدفاع عنها،وأن يواصلوا باستمرار القيام بهذه المحاولة حتى توجد هذه الحماية فتوجد الخلافة وينصب خليفة للمسلمين.

كما لابد أن يلاحظ بدقة متناهية أن طلب النصرة لا يصح أن يكون من أفراد إلا إذا كانوا يمثلون جماعة فيكون فعلاً طلباً من جماعة، لأن الرسول عليه وآله وصحبه السلام لم يفعله وقد تعيّن الطلب حسب فعله عليه وآله وصحبه السلام. كما أنه لا يصح أن يكون الطلب من جماعة ضعيفة لا تستطيع نصرة الدعوة والدفاع عنها، ولذلك يجب توفر شرطين اثنين:

الأول – أن يكون من جماعة سواء خوطبت وهي جماعة أو خوطب فرد يمثلها،

والثاني – أن تكون الجماعة مظنة القدرة على نصرة الدعوة والدفاع عنها.

هذا هو المنهج الذي سارت عليه الدعوة منذ حان وقته، ولكن تطبيقه على الواقع، وكيف تدعى الجماعات، ومن هي الجماعات التي تدعى فقد تعثر كثيراً بسبب قسوة الاضطهاد بالرغم من أنه واضح في السيرة في كيفية سير الرسول عليه وآله وصحبه السلام في هذا المنهج الجديد. فهو عليه وآله وصحبه السلام قد ذهب إلى الطائف ليلتقي مع قبيلة ثقيف وقد كانت بمثابة دولة. يقول ابن هشام (لما انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الطائف عمد إلى نفر من ثقيف هم يومئذ سادة ثقيف وأشرافهم) وعرض نفسه على بطن من قبيلة كلب يقال لهم بنو عبد الله ويعتبرون فئة قوية في دولة، يقول ابن هشام (أنه – عليه وآله السلام – أتى كلباً في منازلهم إلى بطن منهم يقال لهم بنو عبد الله فدعاهم إلى الله وعرض عليهم نفسه حتى أنه ليقول لهم [يا بني عبد الله إن الله عز وجل قد أحسن اسم أبيكم])

وعرض نفسه عليه وآله وصحبه السلام على بني عامر بن صعصعة وطلب إليهم أن يمنعوه ويقوموا معه ويخرجوا به إلى بلادهم، وهؤلاء كانوا بمثابة ممثلين لدولة.

وحدث سويد بن صامت الذي كان يسميه قومه فيهم الكامل لجلده وشرفه ونسبه، وهذا رئيس جماعة له قوة وهو فوق ذلك صاحب فكرة، يقول ابن هشام عن حديث الرسول

عليه وآله وصحبه السلام لسويد (فتصدى له رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سمع به فدعاه إلى الله والى الإسلام [وما الذي معك؟] قال: مجلة لقمان، يعني حكمة لقمان، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم [أعرضها عليّ] فعرضها عليه فقال له بأن هذا الكلام حسن والذي معه أفضل من هذا، قرآن أنزله الله تعالى عليه وهو هدى ونور.. ودعاه إلى الإسلام فلم يبعد منه وقال: إن هذا القول حسن..)

وحدث وفداً كان قد أتى من المدينة إلى مكة يلتمس الحلف من قريش، وكان رئيسه أبو الحيس أنس بن رافع ومعه فئة من بني الأشهل يمثلون الخزرج الذين كانوا جماعة قوية في المدينة. ثم حدث رهطاً من الخزرج كانوا ستة نفر فأخذوا على عاتقهم أن يقنعوا قومهم فكان النصر عن طريقهم.

فهذه الوقائع تدل على أن الطلب يشمل كل جماعة تكون مظنة القدرة على نصرة الدعوة سواء أكانت تشكل دولة أو تشكل جماعة في دولة أو كانوا جماعة من بلاد يمكن اتخاذها مكان النصرة أو كممثل لجماعة يحمل فكرة أو ممثلين لجماعة قوية أو لدولة أو كانوا فريقاً من جماعة فيهم أمل أن يجعلوا دولتهم أو جماعتهم تنصر الدعوة... وهكذا يشمل جميع الجماعات القوية.

وعليه تعرض الدعوة على جماعة تشكل دولة على أن تكون متحررة لا سلطة للكفار عليها، أو تشكل جماعة في دولة كقبيلة قوية، أو ممثلين لدولة كسفارة، أو وفد مفاوضة، أو مندوبين في مؤتمر، أو ما شاكل ذلك على شرط أن لا تكون الدولة التي يمثلونها تحت نفوذ دولة كافرة، أو جماعة من الضباط لهم تأثير في الجيش الذي هم منه أو في الفرقة التي هم منها، أو زعيم له تأثير في قطره أو مدينته، أو جمع من الأفراد من جماعة قوية من قبيلة أو مدينة أو دولة يأخذون على عاتقهم جلب نصرة قومهم أو جماعاتهم.

والملاحظ أن هذا الواقع الحالي ينطبق على الواقع الذي كان في أيام الرسول عليه وآله وصحبه السلام مما يستدعي محاولة تقصد مثل هذه الجماعات القوية لدعوتها إلى اعتناق الفكرة والى نصرتها.

والسؤال الذي قد يخطر بالبال هنا هو: هل إذا استجابت هذه الجماعة إلى الدعوة واستعدت لنصرتها بكل ما تملك فهل لابد أن تدرس الثقافة المتبناة وتفرض نفسها أم يكتفى

منها اعتناق الفكرة بشرحها لها؟ والجواب على ذلك هو أن كونها لابد أن تكون من المسلمين فهذا لا كلام فيه لأن الإسلام شرط أساسي في طلب النصرة، فلابد أن تكون الجماعة مسلمة حتى يجوز شرعاً أن تقبل منها النصرة، وأما كونها لابد أن تدرس الثقافة فلاشك في ذلـــك ولا كلام فيه أيضاً، لأن الموضوع نصرة كتلة فلابد أن يكونوا منها فعلاً، أي لابد أن يدخلوا في الكتلة بالبدء بالدراسة، ولأن الفكرة لابد من تفهمها لمن يريد أن ينصرها، والشرح وحـــده دون الدراسة لا يمكن أن يؤدي إلى الفهم العميق، لذلك لابد أن تدرس هذه الجماعة ولابد أن يدرس من يمثلها حتى يعرف أنها استجابت لما دعيت إليه فتصدّق بالفكرة وتفهمها وتأخذ على عاتقها نصرتها والدفاع عنها.. وأما كونها تفرض نفسها فذلك ليس شـــرطاً لقبـــول نصـــرتها واعتبارها من القوى وقبول التبرعات منها.. فالدراسة شرط أساسي ومن هذه الدراسة مـــن يفرض نفسه فيسقط عنه الإثم بعدم الدخول في كتلة مادام المانع لم يأت منه، فالدراسة كافيـــة للدلالة على اعتناق الفكرة والسير في الكتلة وسقوط الإثم.

وعليه فالملاحظ أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام قد تصاعد في تراكم الأعمـــال قبل الهجرة كما يلي: لقد سارت الدعوة أولاً في إفهام الناس آراءها وأفكارهـــا ثم تنوعـــت الأفعال من مرحلة إلى أخرى، فكان عليه وآله وصحبه السلام يحرص على كسب الأشخاص للدعوة ولكن بدون أن يحملهم على أعمال معينة أو حتى المشاركة في أعمال. وعندما انتقـــل عليه وآله وصحبه السلام إلى مخاطبة الناس كجماعات أخذ يخاطبهم بالآراء والأفكار المنزلـــة على الوقائع بشكل يلفت النظر لأخذها والعمل بما تطلبه ولكن بدون حمل أحد على القيـــام بأعمال أو المشاركة في ذلك. وهو عليه وآله وصحبه السلام قد جعل المخاطبـــة أكثـــر مـــن التثقيف السابق إذ كان يصحب إفهام الفكر بلفت النظر لأخذه والعمل به.

وأما في المرحلة الثانية التي بدأت بـــ (فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين) فقد أخذ بالإفهام المصحوب بحمل الناس بشكل مقصود ودأب متواصل على القيام فعلاً بما يُطلب منهم، وبذلك تحقق له عليه وآله وصحبه السلام أمور ثلاثة تتحقق في كل وقت مع من يسير علـــى طريقته عليه وآله وصحبه السلام وهي:

١- بناء القاعدة الشعبية بحرصه عليه وآله وصحبه السلام باستمرار الاتصال بالناس إذ كان لا يترك وفداً ولا جماعة ولا قبيلة ولا موسم حج إلا ويعرض أفكاره عليهم ويطلب منهم حملها والعمل بها. وبهذا فقد كان عليه وآله السلام يعد الأمة الإعداد العملي لتندفع جماهيرياً

بحماس للأفكار والآراء فيكسب جمهرة الناس لتأييده ومشاركته في الرأي والعمل فيما يتعلــق بمصالح الأمة وأمورها، فكان كسب الأشخاص وجماهير الناس وحملــهم علــى المشــاركة في الأعمال هو بناء القاعدة، وكان ذلك من خلال إنزال الأفكار والآراء على الوقائع الجاريــة لكي تتحقق العملية الصهرية.

٢- العناية الفائقة بالأعمال الجزئية ومراجعة الثقافة المتبناة جنباً إلى جنب، فكان صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وهو يتلقى الوحي يتابع تثقيف الصحابة ومراجعتهم حتى تتركز لديهم الأفكار المنزلة مرتبطة بالأعمال الجزئية الجارية في المجتمع، ولذلك لابد من دوام مراجعة الكتب للتأكد من الرأي المنطبق على هذه الأعمال الجزئية أو من التفريع عن الفكر المتبنى في الكتب والنشرات المتصلة بها.

٣- الاستهداف المباشر لأخذ السلطة: فكان الرسول صلى الله عليه وآله وصــحبه وسلم أولاً يبين أن السلطة لابد منها فيصرح بطلب السلطة كما ظهر جلياً في طلب النصرة، وبعدها أخذ يبين عدم قدرة القائمين على السلطة على حل مشاكل النــاس ورعايــة جميــع شؤونهم، وأخيراً استهدف السلطة مباشرة ولكن بيد الأمة.

ولكن هل جامل أحداً لمكانته أو فكراً لسيطرته؟

لقد كان عليه وآله وصحبه السلام يحذر شديد التحذير من أي تساهل أو مراضاة أو مهادنة موضحاً قول ربه {ودوا لو تدهن فيدهنون} ومؤكداً بأنه لابد أن ينصب الهجوم على الوقائع الجارية بالوحي المنزل أي بالأفكار المتبناة في حق الدعوة من بعده.

* * * * *

٨ ■ الإسلام وقيم الأعمال

لكل شيء في هذه الحياة قيمة سواء أكان مادياً أو معنوياً أو روحياً، وهذه القيمة في الأشياء المادية تلمس وتدرك، وأما في الأمور الروحية والمعنوية فإنها تدرك ولكن لا تلمس. وقد عرفها علماء الاقتصاد الرأسمالي بأنها تعني درجة أهمية الشيء بالنسبة لشخص معين أو لشيء آخر، فهي عندهم نسبية وليست حقيقية. أي هي قيمة اعتبارية، ولكنها عند علماء الفقه المسلمين قيمة حقيقية إذ عرفوا القيمة بأنها مقدار ما في الشيء من منفعة مع ملاحظة عامل الندرة ودون اعتباره جزءاً في التقدير.

وعلى كل حال فإن المسلمين والغربيين بل الإنسان كإنسان يجري تبادل الأشياء بين الأفراد بحسب قيمها سواء قيمها الحقيقية أو الاعتبارية وذلك لأن القيمة هي الصفة التي يمكن قياسها ومعرفة مقدارها، ولأنها هي المقياس الذي تقاس به السلع والجهود، وهي المقياس الذي تميز به الأعمال المنتجة من غير المنتجة، والمنتجة قليلاً من المنتجة كثيراً وذلك أن الإنتاج هو خلق منفعة أو زيادتها، وهو يتم بأعمال. فللتمييز بين هذه الأعمال من حيث كونها منتجة أو غير منتجة، ولمعرفة أيها أكثر إنتاجية من الآخر لابد من مقياس دقيق للمنتجات. وكذلك فإن السلع قد تحوي منفعة أو لا تحويها، وللتمييز بين السلع النافعة من غير النافعة وبين السلع النافعة قليلاً من تلك الأكثر منفعة، لابد من مقياس دقيق لهذه المنفعة، وهذا المقياس الدقيق هو القيمة، أي هو التقدير الجماعي للجهد المبذول أو للسلعة المعروضة. ومن هنا كانت معرفة القيمة وتقديرها أمراً ضرورياً للحياة المادية، أي للاقتصاد.

هذا من ناحية القيمة المادية، أما القيمة المعنوية والقيمة الروحية فإن كلاً منهما تجري عند الناس حسب نظرتهم للقيمة المادية. فالغربيون يعتبرون القيمة المعنوية أو الروحية قيمة اعتبارية، فالكرم والنجدة والشهامة والوفاء وما شاكل ذلك تعتبر لها قيمة إذا كان لها أهمية بالنسبة لشخص معين أو بالنسبة لشيء آخر، وإذا لم تكن لها تلك الأهمية فلا قيمة لها، وكذلك التقوى والعبادة وبناء دور العبادة وتعلم أحكام الدين ونشر أفكاره وأحكامه وما شاكل ذلك

فإنها تعتبر لها قيمة إذا كانت لها أهمية بالنسبة لشخص معين أو بالنسبة لشيء آخر، وإذا لم تكن لها تلك الأهمية فلا قيمة لها، وتحدد قيمتها بحسب أهميتها النسبية. وأما المسلمون فإن القيمة المعنوية والقيمة الروحية كلها نوع واحد هي القيمة الروحية لأن الكرم والنجدة والوفاء والشهامة وما شاكلها تعتبر لها قيمة إذا كان الله تعالى قد أمر بها، وتعتبر لا قيمة لها إذا كان سبحانه وتعالى قد نهى عنها. وينظرون لهذه القيمة الروحية بحسب نظرهم للقيمة المادية من حيث أنها قيمة حقيقية وليست قيمة اعتبارية، إلا أنها لا تعني أنها مقدار ما في العمل من منفعة بل تعني أنها حسب أوامر الله ونواهيه: فإن أمر الله بالعمل أو خيّر فيه كانت له قيمة، وإن نهى عنه لا تكون له قيمة، وكذلك الأشياء. وهي أيضاً ليست ذلك التقدير الجماعي للجهد والسلعة بل هي التقدير الذي قدره الله تعالى لها، وهي ثابتة لا تتغير ولا يؤثر عليها العرض والطلب، ولا رواجها أو كسادها في المجتمع، فالتقوى والعبادة وبناء المساجد والجهاد وحمل الدعوة وما شاكل ذلك قد جعل الله لها قيمة حقيقية وقدرها من حيث ما يبذل فيها من مجهود، ومن حيث تفضيل بعضها على بعض، وهذه القيمة دائمية لها سواء أكانت رائجة في المجتمع أم لا، وسواء في أيام الرسول عليه وآله وصحبه السلام أو في الوقت الحاضر أو في أي عصر، فهي هي لم تتغير ولن تتغير مطلقاً.

ولما كان الإنسان يسير طبيعياً في تقدير الأشياء والأعمال حسب ما فيها من منفعة، وكانت قيمة الشيء والعمل تعني التقدير الجماعي لذلك الشيء والعمل، فإنه كذلك إذا ترك وشأنه يجري طبيعياً في تقدير الأمور الروحية حسب ما فيها من منفعة، لذلك ترك الله للإنسان تقدير قيم الأشياء وقدر هو تعالى قيم الأمور الروحية بما فيها المعنوية وعين أوجه التفاضل بينهما، فجعل لطاعة الوالدين قيمة ولكنه جعل لأعمال الجهاد قيمة أكبر، وجعل للسعي على العيال قيمة ولكنه جعل لدفع العدو عن بلده الإسلامي قيمة أكبر، وجعل لبناء المساجد قيمة ولكنه جعل لحمل الدعوة قيمة أكبر فقال سبحانه {أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله}...

وهكذا فالله تعالى كما عين للأعمال قيمة قد رتب سُلّم القيم ترتيباً معيناً فجعل في رأس سُلَّم القيم الإسلام والجهاد في سبيل نشره والدفاع عنه، ولذلك نجده يقول {قل إن كان

آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بـأمره} معنى بأمره هنا أي بعذابه، وهو تهديد لمن يجعلون هذه الأمور أحب إليهم مـن الله ورسـوله وجهاد في سبيله، فرتب القيم وعينها وهدد على مخالفتها، ولذلك لم يبق مجال للمسلم لأن يجعل أي شيء في رأس سُلَّم القيم غير الله ورسوله وجهاد في سبيله، أي غير الإسلام والجهاد. ثم بعد رأس السلم صار ترتيب باقي الأمور بحسب ما جاءت به الأحكام الشرعية، ولهـذا لا يحـل للمسلم أن يجعل حياته في رأس السلم، ثم زوجته وأولاده، ورفاهيتهم أو عيشهم، ثم الإسلام والجهاد، فإنه إن فعل ذلك أثم واستحق عذاب الله كما هو صريح الآية، فلابد أن يجعل المسلم الإسلام والجهاد في سبيل الله والدعوة لدين الله وإعلاء كلمة الله في رأس سلم القيم، ثم بعـد ذلك تأتي باقي الأمور ولكن لا على حساب منفعتها بل بحسب ما رتبها تعالى بالنسبة لبعضها من قيم.

والذين أخذوا على أنفسهم حمل الدعوة فإنهم يكونون بداهة قد أضافوا إلى التـزامهم جعل الله ورسوله والجهاد في سبيله أحب إليهم من آبائهم.. الخ التزامهم العمل بذلك عمليـاً مع جماعة، ولذلك لا مجال لتذكيرهم بترتيب سلم القيم الذي رتبه الله تعالى، وهم إذا لم يراعوا هذا الترتيب في القيم وحصل عندهم اضطراب في ميزان القيم هذه فإنهم ولاشك سيسقطون على الطريق، ولكن الذي يذكّرون به هو قيمة القيام بأعمال الدعوة الجزئية لا القيام بحمـل الدعوة، فإنه يبدو أن هذه الجزئيات قد تطرق إلى إدراكها في سـلم القـيم بعـض الخلـل والاضطراب، فزهدوا في الثواب واقتصروا على رفع الإثم، ولم يحسنوا العمل واقتصروا علـى مجرد إيجاده فأثر على القوى وإن لم يؤثر على السير وأبقى مع الجماعة بقية من أعضاء الشرف ممن اضطرب لديهم سلم القيم.. فليذكر هؤلاء أن الكل يتكون من جزئيات، وأن ما لا يـتم الواجب إلا به فهو واجب، وان الكسل العقلي والجسمي مرض خبيث، وأن البخل في بـذل الجهد لجلب الأجر ودفع الإثم هو من أشد أنواع البخل عند الله.

فليدرك هؤلاء أن أي جزئية فرض كركعة الصلاة وضربة العدو بالسلاح في معركـة القتال. فأمر الله تعالى بالصلاة ينصب على كل ركعة منها، وأمره بالجهاد ينصب علـى كـل

ضربة للعدو، فعدم القيام بالركعة وعدم ضرب الضربة إثم ولو كان فرضاً على الكفاية، ولكن الإثم يسقط متى حصلت الكفاية بالفعل وليس قبل ذلك. ففرض الجهاد فرض كفاية ولكنه يصبح فرض عين على كل مسلم حين لم تحصل الكفاية، وهكذا عوقب المخلفون في غزوة تبوك فقال تعالى معاتباً {ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه، ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله، ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار،ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح، إن الله لا يضيع أجر المحسنين. ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة، ولا يقطعوا وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون} فبين الله لهؤلاء المتخلفين ما يبعث الحسرة في نفوسهم على هذا التخلف عن الأعمال الجزئية السبعة التي تحصل في الجهاد، فالله تعالى عاتبهم على حرماهم منها حين تخلفوا عن الجهاد. وهذا هو شأن العاملين في كل حين. فلابد والحالة هذه من تصحيح وضع قيمة الأعمال الجزئية في الدعوة والتي تشكل في مجموعها الدعوة تصحيحاً يقينياً منبثقاً عن العقيدة التي يعتنقوها، لما لهذا التصحيح من أثر على النفسية الإسلامية وعلى قوى الجماعة التي لابد منها والأمة في أشد الحاجة لها لإنقاذها بالإسلام.

* * * * *

فمتى يصبح المال دولة بين الأغنياء فقط وفقاً لقوله تعالى {كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم}؟ وهل تترك التجارة حرة والاقتصاد حراً أم لابد من الاقتصاد الموجه؟

إن هذا الموضوع ينحصر في التجارة الداخلية والخارجية وتكون الصناعة والزراعة تابعة ذلك لأن التأثير عليها يأتي من التأثير على التجارة ببيع المنتوجات الصناعية والزراعية، وما يصدق على التجارة يصدق عليهما. وبحث التجارة يأخذ ناحيتين: واقعها، وحكم الشرع فيها.

أما واقع التجارة الداخلية فهي البيع والشراء الجاري بين من يحملون التابعية بغض النظر عما إذا كانت السلع موجودة داخل البلاد أو خارجها، زراعية كانت أو صناعية، والمهم أن تكون السلع موجودة تحت سلطان الدولة.

وحكم الشرع فيها أنها مباحة لقوله تعالى {وأحل الله البيع} ولقوله {يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم} ولقوله {إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها} ولقوله عليه وآله وصحبه السلام [إن التجار يبعثون يوم القيامة فجاراً إلا من بر وصدق] ولقوله عليه وآله وصحبه السلام [التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء].. فعموم الأدلة يشمل كل أنواع السلع إلا ما خصصه النص كالخمر أو بيع ما ليس عندك. فالتجارة الداخلية من المباحات فلا يصح لأحد ولو أمير المؤمنين أن يحرم أي نوع منها إلا بدليل مخصص للعموم، فيحرم تدخل الدولة فيها مطلقاً. ومما يؤيد هذا أن الله تعالى قد حرم التسعير تحريماً مطلقاً، فعن أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله لو سعّرت، فقال [إن الله هو القابض الباسط الرزاق المسعّر، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال] فاعتبر تسعيره عليه وآله وصحبه السلام بوصفه حاكماً مظلمة، مما يدل على أن التسعير حرام. فتحريم التسعير هو تحريم التدخل في التجارة من ناحية الثمن وإباحة البيع هو إطلاق لأنواع البيع في جميع السلع إلا ما ورد النص بتحريمه، فالتدخل فيه يعني تقييده بأي قيد، وهو يعني تحريم ما أباحه الله وهو حرام والعياذ بالله، فلا يحل تدخل الدولة في التجارة الداخلية مطلقاً.

وأما تحكم الأغنياء برؤوس الأموال الضخمة في السوق فهذا لا يـأتي إلا بالاحتكـار أو إغلاء الأسعار أو ترخيصها. فالاحتكار محرم ومعاقب عليه، وإغلاء الأسعار يحـرم فيـه الـربح الفاحش، وترخيصها مباح لأنه لا يسبب التحكم بل يوجد التنافس ومن هنا لا يحصـل تحكـم الأموال الضخمة في السوق، ولو فرض وقوع ذلك فإنه لا يباح للدولة ارتكاب الحرام بالتدخل.

وأما واقع التجارة الخارجية في الإسلام فهو إدخال السلع المملوكة لمن لا يحمل التابعية الإسلامية للبلاد التي تحت سلطان الإسلام. فالعبرة فيها بالمالك لا بالسلع، وبإدخالها للبلاد التي تحت سلطان الإسلام لا في بيعها وشرائها، فلا عبرة لمنشأ البضاعة في التجارة الخارجية وإنمـا تعتبر تابعية مالك البضاعة، فبحسب التابعية يكون حكم دخول الشخص للبلاد الـتي تحـت سلطان الإسلام ودخول بضاعته، وذلك أن موضوع التجارة الخارجية غير متعلق بأحكام البيع والشراء ولكن بأحكام الحربي والمعاهد والمستأمن، فهو متعلق بالدخول إلى البلاد والخروج منها لا بالبيع والشراء.

وأما حكم الشرع فيها فبالنسبة لإدخال التجارة إلى البلاد ينظر إلى التاجر، فإن كـان حربياً فعلاً مثل (إسرائيل) فيعتبر كمن نشترك معه في معركة، فنأخذ الأسرى ونقتل من نظفر به إن لم يكن قد أعطي أماناً ونستحل أموالهم، وهكذا تطبق أحكام الحـرب علـى التجـارة الخارجية. وأما إن كانت الحرب غير فعلية فلا يحل منهم شيء إلا إذا دخل البلاد بغير أمان له أو ماله. ولا يجوز دخول الحربي إلا بأمان أي إذن، والإذن له ولماله، فمال الحربي يأخذ حكـم الحربي، فالألماني محارب حكماً لا فعلاً، فلابد من إذن له للدخول أو لأمواله إن كانت منفردة أو إن كانت مملوكة لغير ألمان ممن هم حربيون حكماً، وهذا موكول لرأي الإمام أي الخليفـة وحده لأنه أمان والخليفة هو الذي يعطيه وذلك بدليل أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام هو الذي أعطى الأمان يوم فتح مكة. أما ما يفعله مسلم من المسلمين فلا ينفذ إلا بموافقة الإمام بدليل ما فعله الرسول عليه وآله وصحبه السلام عندما أراد علي رضي الله عنه أن يقتل إبـن هبيرة الذي أمنته أم هانئ، فاشتكت للرسول عليه وآله السلام فلم ينكر على عليّ قصده ولا أقرها على لومها لعلي ولكنه قال لها (أجرنا من أجرت) أي أمنّا من أمّنت. فالإمام أو من ينيبه عنه يجيز ويأذن بالدخول للكافر الحربي حكماً أو ماله، وقد يعطي الإذن وقد لا يعطيه، فهـو

يعمل بالذي يراه مصلحة للمسلمين حسب اجتهاده لأنه من رعاية الشؤون. فعمر رضـــي الله عنه أخذ من تجار أهل الحرب نفس المقدار الذي كانوا يأخذونه من تجار المسلمين، ولكن هذا ليس حكماً بل أسلوباً من عمر، فقد يؤخذ بالمثل، وقد يتفاوت قلة أو كثرة أو إعفاءً كلياً.

ومن هنا لا يعتبر بيع البضاعة وشراؤها وهي داخل البلاد من التجارة الخارجية ولـــو كان الذي يملكها لا يحمل التابعية لأنها تحت سلطان الإسلام فتطبق عليها أحكام البيع والشراء أي أحكام التجارة الداخلية لأنها دخلت بإذن. وكذلك لا تعتبر السلع المملوكة لحامل التابعية من التجارة الخارجية ولو كانت خارج البلاد الإسلامية التي عليها سلطان الإسلام لأن مالكها تنطبق عليه أحكام البيع والشراء لا أحكام الحربي، وكذلك ماله وتجارته، والمسلم والـــذمي في ذلك سواء، وأما المعاهد فإنه يعامل وفقاً للمعاهدات التي بيننا وبين دولته، ومالم تنص المعاهدة على ذلك فإنه يطبق في شأنه حكم الكافر الحربي حكماً، لأن المعاهد حربي في الأصل.

فالتجارة الخارجية إذن هي السلع التي يراد إدخالها للبلاد في حال كونها مملوكة لحربي أو معاهد، وهي موكولة لرأي الدولة، فلها أن تقيدها أو تمنعها أو تسمح بها وفقـــاً لمصـــلحة المسلمين لأن الدولة تباشر الإشراف على التجارة الخارجية وتتولى ذلك بنفسها.

أما إدخال سلع من يحمل التابعية من الخارج فلا قيد عليها أبداً إلا إذا ثبت أن سلعة ما أو صفقة ما فيها ضرر محقق على البلاد فتمنع عملاً بالقاعدة الشرعية: إذا ثبت أن في شـــيء معين أو عمل معين ضرر محقق يمنع هذا الشيء المعين وهذا العمل المعين ويبقى الأمر مباحاً إلا ذاك الشيء وحده في حال ضرره وإلا ذاك العمل وحده في حال ضرره، وذلك بدليل ما فعله الرسول عليه وآله السلام عندما منع المسلمين من شرب الماء المباح، ومن الخروج المبـــاح في الليل لأنه تعّين الضرر المحقق في كل منهما. وأما إخراج السلع من البلاد فهو مبـــاح لجميـــع الناس حاملاً أو غير حامل للتابعية وبدون قيد ولا شرط ولا ضريبة إلا إذا تحقـــق الضـــرر في إخراج بضاعة معينة أو عقد صفقة معينة فتمنع.

وأما التعامل بالنقد الأجنبي أي الصرف فهو مباح ولا قيد عليه لأن الصرف هو بيـــع عملة بنفس العملة أو بعملة أخرى مبادلة أي بجنسه مماثلة أو بغير جنسه مماثلة ومفاضلة. ودليل الإباحة قوله عليه وآله السلام [بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد] فهو عـــام يشـــمل

المعاملات الداخلية والخارجية دون أدنى قيد، ولا يقيد إذا جلب ضرراً وإنما فرد المباح المتحقق فيه الضرر يمنع فيه الصرف مع دولة كذا أو بنقد كذا ويبقى الصرف مباحاً. وعليه فلا يجوز وضع أي قيود على الصرف لا بين عملة البلاد مع بعضها ولا بين عملة البلاد وبين غيرها من العملات.

وواقع التجارة الخارجية وواقع الصرف في العالم اليوم واحد لأنه كله تبادل مال بمال، فعلاجهما واحد، ولابد من فهم أساسهما لفهم العلاج وتطبيقه. والأساس هو حيازة الثروة، وأما تنمية الثروة فهي نتيجة الحيازة ونتيجة التجارة والصرف، وعليه لابد من بحث الحيازة أولاً ومنه يأتي بداهة فهم التنمية مادامت هي نتيجة، فتبحث التجارة والصرف على أساس الحيازة وليس التنمية.

إن حيازة الثروة يلازمها أمران مختلفان: كيفية الحيازة، وإنتاجها، لأن مادة الثروة هي المال وجهد الإنسان، وهما موجودان طبيعياً بخلق الله تعالى لهما للانتفاع بهما فيسعى الإنسان لحيازتهما لهذا الانتفاع مما ينتج عن هذا السعي للحيازة أمران هما: إنتاج الثروة، وكيفية الحيازة.

أما إنتاج الثروة فإنه لا ينتج عنه تنمية وإنما كله إيجاد، إما إيجاد سلعة أو إيجاد منفعة في مادة، والتجارة والصرف تنتج عنهما تنمية وهي ليست إيجاداً لسلعة ولا خلق منفعة في مادة، ولذلك لا يجعل إنتاج الثروة أساساً في بحثها وإنما يجعل بحثها في أساس كيفية حيازة الثروة. فإنتاج الثروة لا يسبب مشكلة تحتاج لحل وإنما يحتاج إلى معرفة لطرق الإنتاج، فهي محصورة بالعلم والمعرفة ولا علاقة لها بالمعالجات. فهي من المسائل العلمية وهي موضوع علم الاقتصاد. وأما التجارة والصرف فهما تسببان مشاكل تحتاج إلى حل لأنهما من صميم العلاقات بين الأفراد وبين الدول، فأساس بحثها كيفية حيازة الثروة التي هي من المسائل التنظيمية وهي موضوع النظام الاقتصادي.

فالتجارة على هذا الأساس يلزم تركها للحوافز الطبيعية للأفراد وعدم التدخل فيها من أي جهة من الجهات لأن كيفية الحيازة نتيجة سعي الإنسان للانتفاع بالثروة، فأي قيد أثناء السعي للحيازة يضر بها لأنه إما أن يوقف النشاط أو يخففه وهو ضرر. وعليه لابد من حرية التجارة لتتمشى مع الفطرة التي هي غريزة البقاء. ففي حرية التجارة تكون الحيازة وتكون التنمية طبعاً، ويكون النشاط والحيوية في الأمة منتجاً الغنى والرفاهية، فإذا زاد ربح الأغنياء فلا

ضرر في ذلك على الأمة مادام المال يستغل في السوق، فهو ذو منفعة سواء اشتغل وهو ملك لمئة شخص أو ملك لشخص واحد، والضرر لا يأتي إلا من كنزه وعدم تشغيله. فالغنى لا يجوز منعه لأن منعه ضرر على الأمة إذ يحد بذلك من نشاط الأذكياء، وإنما تجب معالجة الفقر لأن منه يأتي الضرر، فالغنى لا يعالج لأن تركه يجنب الجسم السليم العلاج لإضعافه.

وأما تحكم الأغنياء الآتي من الاحتكار والمضاربات فيمنع إذ الاحتكار محرم وأما المضاربات لإرخاص الأسعار فلا شيء فيها لأنها ترخص الأسعار، وأما ما يحصل فيها من تضرر التجار الصغار وإخراجهم من حلبة التنافس وحصر التجارة في عدد من التجار يتفقون على إغلاء الأسعار وحصر الأرباح فيهم فهو مضر بالأمة، وعلى الدولة أن توفر السلع في السوق فتفوت على هؤلاء التجار قصدهم. فالدولة لا تمنع إغلاء الأسعار ولكنها توفر السلعة التي تلاحظ غلاءها فلا يتمكن أحد من إغلائها. وأما الاحتكار فيمنع ويجبر المحتكر على بيع بضاعته بسعرها العادي ويزجر عقوبة.

وعليه فمن الخطأ اعتبار التجارة الخارجية بمنشأ البضاعة لا بالتاجر، لأن السلع مطلوبة لكل إنسان فلا يوجد أي ضرر من حيازتها، ولكن الضرر قد يأتي من التصرف بها، ولذلك يجب أن يكون الحكم للمتصرف بالسلع لا بالسلع نفسها.

وأما بالنسبة للنقود فالدولة حين تصدرها إنما تصدر أشياء تعبر فيها عن مقدار معين من السلع والجهود مما هو ملكها مهما كانت هذه الأشياء، وتقدر قيمة النقود لأي دولة بمقدار ما فيها من القوة الشرائية، أي بمقدار ما يستطيع الإنسان الحصول بواسطتها على سلع وجهود. فالنقد يعتبر نقداً إذا كانت له قوة شرائية، وأما إذا لم تكن له هذه القوة فلا يعتبر نقداً مطلقاً. إلا أن هذه القوة الشرائية إما أن تكون قوة ذاتية للنقد أو تستند إلى قوة ذاتية، فإن كان النقد هو نفسه قوة ذاتية كالذهب والفضة فإن إخراجه من البلاد وإدخاله إليها لا يشكل مشكلة نقدية، ولذلك يبرز موضوع اعتباره كأي سلعة من السلع، وإن كان النقد نائباً عن قوة ذاتية فهو كذلك لا يشكل مشكلة لأن حامله يستطيع أن يحصل به على سلع وجهود من المكان الذي أصدره، وهذا إنما يكون بمقدار تغطيته من الذهب والفضة وبمقدار قيمة السلع الأخرى التي تكمل قيمته، ولهذا يرجع تقديره إلى تقدير السلع والجهود لدى الدولة التي أصدرته،

وبذلك يظهر أن إخراجه لا يختلف عن إخراج أي سلع وجهود، وعليه فكما لا يجوز وضـــع قيود على إخراج السلع والجهود للخارج فكذلك لا يصح وضع قيود على إخراج النقــد إلى الخارج لأنه تعبير عن السلع والجهود، وكذلك الحال بالنسبة لإدخال أي نقد مادام يعبّر عـــن سلع وجهود في البلد المصدرة له.

وأما شراء الكماليات فلا مانع مادامت مطلوبة، فالقيود لا قيمة لها إنمـــا الســـوق في الداخل هو الذي يقرر ما يباع للخارج وما يشترى منه.

وعليه يجب أن يبقى دخول وخروج العملة حراً من كل قيد كما تبقى السلع والجهود كذلك إلا إذا تحقق الضرر من أحدها فيمنع وحده ويبقى الباقي حراً.

* * * * *

١٠ ■ جواز اليمين ووجوبه

اليمين أو القسم يجري بين جائز وواجب وتكشف عنهما الأمور التالية:

١- اليمين أو القسم جائز وحكمه الإباحة بشكل عام ولكنه إن كان من أجل القيام بفرض وتعين القيام به باليمين كان اليمين فرضاً وواجباً كاليمين الذي ينجي إنساناً معصوماً من هلكة، وكاليمين في حالة أيمان القسامة إذا وقعت عليه وهو بريء فينجي نفسه بها. وبهذا يظهر كيف تكون اليمين واجبة في بعض الحالات.

٢- إن قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) الأصل فيها أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، فوجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به. فالتكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم إلا به. فالأمر بالجهاد مثلاً أمر بالسلاح، والأمر بالصلاة أيضاً أمر بتعلم الفاتحة بالعربية إذا وجب ذلك.. وهكذا. والقسم إذا كان من أجل القيام بفرض ولا يتوصل القيام به إلا به يصبح القسم فرضاً ويبقى في غيره جائزاً. ٣- يجوز للمسلم أن يشترط شروطاً على غيره مطلقاً سواءً أكان في معاملة من المعاملات الشرعية كالبيع أم كان على صحبة سفر، وسواء ورد به الشرع أم لا، ويجب الوفاء بالشرط بدليل [المسلمون عند شروطهم] وهو عام لكل شرط. وأما قوله عليه وآله وصحبه السلام [كل شيء ليس في كتاب الله فهو باطل] فذلك إذا خالف الشرط لما في كتاب الله. ثم إن الرسول عليه وآله وصحبه السلام قال لعائشة رضي الله عنها عندما أرادت شراء الجارية بريرة وإعتاقها [اشتريها واعتقيها فإن الولاء لمن أعتق] لأنهم أي أهل بريرة قد اشترطوا أن يكون ولاؤها لهم، وفي نص آخر [اشتريها واشترطي لهم الولاء فإن الولاء لمن أعتق] ويروى أن الرسول عليه وآله وصحبه السلام قام مبيناً الشرط المشروع في الحادثة فقال [أما بعد فما بال أناس يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟ من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فباطل، وان كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق] مما يدل على أنه يمكن للمسلم أن يشترط أي شرط ولو كان مخالفاً للشرع ولكن لا ينفذ من الشروط إلا ما وافق الشرع سواء جاء به

الشرع أو لم يأتِ به، وبهذا يجوز لأي جماعة أن تشترط شروطاً لمن يريد رفقتها أو شراكتها في شركة، وأن لا تقبل معها إلا من يقبل شروطها، مما يدل على أن اشتراط القسم أمر شـــرعي. فللتوثق ترى الجماعة أن ذلك واجباً عليها لأن في التوثق يتوصل إلى الواجب وهـــو حفـــظ الجماعة من التشتت والهلاك، وذلك كما توثق الرسول عليه وآله وصحبه السلام ممن جـــاءوا من المدينة في بيعة العقبة الثانية. فالتوثق إذن واجب وعدمه تفريط بالواجب، والقســـم هـــو الوسيلة الوحيدة للتوثيق بين الناس شرعاً، فالشهادة تتضمن معنى القسم،والقاضـــي يُحلّـــف الشاهد ليتوثق من شهادته، واليمين على من أنكر ليتوثق من صدقه، وأيمان القسامة في دعوى القتل ليتوثق من صدقهم. فالقسم هو الوسيلة الوحيدة إلا أن البيعة هي وسيلة أخرى ولكنها للتوثق من طاعة الرعية للإمام فقط.

ومن هنا يظهر أن اشتراط القسم لكل جماعة للتوثق ممن يريد مشاركتها في أمـــر هـــو واجب، فالواجب هو وجود الجماعة بدليل {ولتكم منكم أمة} فإذا وجدت عدة جماعـــات لم يجب القسم لأنه يمكن أن يشارك أي جماعة، وإذا لم يوجد في قطره إلا جماعة واحدة وجب عليه مشاركتها والقسم معها وفقاً لشروطها ليحقق الواجب، وإلا وقع عليه الإثم والتفريط لا سيما إذا كانت شروطها مباحة شرعاً.

والتبني جائز لكل جماعة واشتراطها له في القسم جائز ذلك لأن كل مسلم على ثغـــرة من ثغر الإسلام ولا يجوز أن يؤتى من قبله لأنه حارس أمين للإسلام، ولابد من تـــوفر الثقـــة بقيادة الجماعة لأنها ليست ثقة لأشخاص معينين بل للقائمين بالأعمال اللازمة للقيادة أياً كانوا ومهما تبدلوا. ولابد من تذكر أن الثقة غير الطاعة لأن هذه واجبة وجدت الثقة أم لم توجد، ولكن الثقة تقوم إلى جانب الطاعة ولابد منها للسير الثابت لكل جماعة.

* * * * *

للوحدة صورتان: الأولى – وجود البلاد الإسلامية في دولة واحدة ويحاول تقسيمها، والثانية – وجود البلاد الإسلامية دولاً متعددة ويراد جعلها دولة واحدة، فالوحدة في صورتها الأولى تمنع تقسيم البلاد لقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم [إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما] ولقوله [ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر] ولقوله [ومن أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه كائناً من كان]..

فالأحاديث توجب المحافظة على وحدة الدولة.

وأما الوحدة في الصورة الثانية فهي بجعل البلاد الإسلامية المتعددة الدول دولة واحدة، وهي لها حالتان:

١– الاتفاق بين قطرين أو أكثر،

٢– الوحدة بتذويب إحدى الدول المستقلة وضمها إليها إما بالتفاوض وإما بالحرب.

وهذه الصورة الثانية من الوحدة تنطبق على البلاد الإسلامية، ذلك أنه بعد أن أصبحت البلاد الإسلامية دار كفر بزوال الخلافة، وتعددت فيها الدول، أصبح لابد من وحدتها إما بالاتفاق وإما بالمفاوضة وإما بالحرب، فتتوحد دولتان أو أكثر ثم تنضم لها البقية. ولما كانت البلاد الإسلامية إما خاضعة لحكم الكفار مباشرة وإما لنفوذ الدول الكافرة، فلابد من أعمال ثلاث لتحقيق الوحدة: يجب تحريرها من سلطان الكفر أو نفوذه، ويجب إقامة حكم الإسلام فيها، ويجب توحيدها في دولة واحدة. وتفصيل ذلك:

أما إنتاج الثروة فإنه لا ينته١. البلد المحكوم مباشرة من قبل الكافر، والبلد المحكوم بشكل غير مباشر من قبل الكافر لابد من تحريره من سلطان الكافر إما قبل الوحدة أو بواسطة الوحدة، فلا تجوز الوحدة مع هذا البلد إلا بعد أو بتحريره لأنه {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً} و[الإسلام يعلو ولا يعلى] و{أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم}.

٢. البلد المحكوم مباشرة من قبل حاكم مسلم ويسيطر عليه نفوذ دولة كافرة، ويحكم بحكم الكفر، لابد من تحريره من نفوذ الدولة الكافرة إما قبل الوحدة أو بواسطتها، فتحريره

من نفوذ الدولة الكافرة شرط أساسي للوحدة لأن النفوذ إما أن يجعل البلد تابعة يتحكم بها الكافر وإما أن يجعل الحاكم تابعاً فيتحكم به، وكلتا الحالتين ضرر على المسلمين وسلطانهم لأنه [لا ضرر ولا ضرار]. فلا يقال بأن الوحدة فرض لأن هذا الفرض يؤدي إلى ضرر، وكل فرد من أفراد ما أمر الله به إذا وصل إلى ضرر كان حراماً، والرسول عليه وآله وصحبه السلام قد نهى عن شرب ماء بئر ثمود، ونهى عن الخروج ليلاً في غزوة تبوك كما ذكر سابقاً مع أن كلاً منهما مباح ولكنه متحقق الضرر.

ونفوذ الدولة الكافرة قد يسيطر على البلد أو الحاكم أو الإثنين معاً، وتكون سيطرته على البلد في حالتين:

١- بالقبض على وسائل إسناد السلطة من قضاء وجيش وأمن عام وبرلمان.

٢- بجعل اقتصاديات البلاد أو ماليتها بيده بالقروض وجعل التصرف بها بيده وبمشرفيه على الاقتصاد سراً أو علناً وبالعملاء يشرفون بدلاً منه، وبالمعاهدات أو الارتباطات السياسية مع الدول الكافرة.. فالحاكم العميل يمكن إبعاده عن الحكم فينتهي النفوذ عن البلد.

فالوحدة مع البلد غير التابع لنفوذ دولة كافرة جائزة ولو كان حاكمها عميلاً لأن العمولة ارتباط شخصي وليس رسمياً، ولأن سلطان الأمة في تولي الحكم يضمن زوال الحاكم أو تركه للعمولة، فالوحدة تجوز مع هذا البلد وإن كان لابد من فصل الحاكم عن العمولة أو عزله عن الحكم. وأما البلد التابع فلا يجوز الوحدة معه إلا بتحريره قبل أو بالوحدة معه.

وأما من ناحية الحكم بالإسلام فلا يشترط في البلد الخاضع للنفوذ أن يحرر منه حتى يحكم بالإسلام بل يجوز الحكم بالإسلام أولاً ثم يحرر من النفوذ أثناء الحكم ذلك لأن الحكم بالإسلام معناه جعل السلطان للإسلام لا مجرد تطبيق الإسلام لأن مجرد التطبيق واجب على المسلمين سواء كانوا تحت النفوذ أو تحت السلطان مباشرة أو غير مباشرة لأن الحكم بالإسلام واجب في كل الحالات.

وأما الوحدة بالحرب فجائزة لأن الحرب تزيل نفوذ الكافر وترفع يده عن الوسائل التي تسند السلطة وعن اقتصاد البلاد.

وأما الوحدة بالمفاوضات فلابد فيها من شرط إزالة النفوذ كأساس للوحدة، وكذلك بالاتفاق.

وأما البلد الإسلامي المحكوم بحاكم مسلم مباشرة ولا يسيطر عليه نفوذ دولة كـــافرة ولكنه يحكم بالكفر فالوحدة واجبة معه في الحال ذلك لأن القروض التي تقدم للبلد لا تركـــز فيه نفوذاً يمنع الوحدة وإنما الذي يركز النفوذ المانع من الوحدة هو السيطرة على الاقتصـــاد بالخبراء والشروط، وأما الخبراء العسكريون فيكثر ون في العديد من البلاد الإســـلامية ومـــا أسرع التخلص منهم عند الوحدة.

وعليه لما كانت الوحدة تزيل نفوذ الكافر عن البلد الإسلامي فإنه يجوز الوحدة بـــين البلد الخاضع للنفوذ والبلد غير الخاضع له.. ولاسيما إذا كانت تزيل حكم الكفر.

وأما إذا كان البلدان أحدهما يخضع لحكم الكافر والآخر لنفوذ الكافر فإنـــه لا يجـــوز الوحدة بينهما إلا بإزالة حكم الكافر قبل أو بالوحدة لأن حكم الكافر أفظع من نفوذه وأشد ضرراً بالمسلمين.

* * * * *

التقديم

التأمين هو نفس الضمان الوارد في كتب الفقه، فيطبق عليه حكمه. والضمان هو ضم ذمة إلى ذمة في التزام الحق، وهو ضمان لحق ثابت في الذمة، ولابد أن يكون فيه ضامن ومضمون عنه ومضمون له، ولابد أن يكون بدون معاوضة.

وهناك نوعان من التأمين: تأمين عام شامل، وتامين ضد الغير، أما العام الشامل لكل شيء فهو حرام قطعاً لأنه لا ينطبق عليه حكم الضمان الشرعي ولا بأي وجه من الوجوه، وهو خال من جميع شروط الضمان الشرعية، فلا توجد أية شبهة في تحريمه.

وأما الضمان ضد الغير، وصورته أن يقال للشخص بأن شركة التأمين تضمنه ضد كل حادث يقع منه بسيارته مثلاً، فهذه الصورة فيها ضامن وهو الشركة، وفيها مضمون عنه وهو سائق السيارة، ففيها ضم ذمة إلى ذمة، وهو في نفس الوقت ضمان حق ثابت في الذمة، وهو الحادث الذي يفعله السائق، ولذلك فإنه من هذه الناحية جائز لأنه مستوف الشروط الشرعية في الضمان، إلا أن فيه معاوضة، وهو المبلغ الذي يدفع للشركة مقابل الضمان، وشرط الضمان حتى يكون شرعياً عدم المعاوضة، فمن هذه الجهة قد اختل شرط من شروط الضمان، ولذلك كان حراماً فلو خلا من المعاوضة لجاز، ولكن لأن فيه معاوضة فقد فسد الضمان الشرعي فكان حراماً.

هذا من ناحية حكم التأمين، وأما أن يجعل الشخص غيره يسجل التأمين باسمه فذلك لا يختلف الحكم فيه عن تسجيله هو لأن الغير إما وكيل أو فضولي وسكوته جعله كأنه هو، ولهذا كان حراماً كأنه هو الذي فعله. وأما إذا سجل التأمين باسم شخص آخر ودفعه الشخص الآخر غير صاحب السيارة فلا إثم على صاحب السيارة والإثم على من يسجل التأمين باسمه ولا يتحمل صاحب السيارة أي إثم من تسجيل شخص آخر غيره بغير طلب منه بدليل {ولا تزر وازرة وزر أخرى}

ونظرا للإيجاز الشديد لهذا التقديم عن التأمين فقد رأيت أن أتعرض لـــه بمزيـــد مـــن التفصيل ، بعد أن انتشر في العصر الحاضر بحيث شمل جميع جوانب الحياة، وكثر تساؤل الناس واجتهاد المجتهدين حوله ، مما فرض هذه الدراسة الوافية التي حرصت أن تحيط به من الناحيـــة القانونية ثم من الناحية الفقهية وأخيرا من ناحية وجهة النظر الخاصة .

التأمين من الوجهة القانونية

تعريف عقد التأمين:

هو اتفاق بين طرفين بمقتضاه يتعهد الطرف الأول بأن يدفع للطرف الثاني مبلغـــاً مـــن النقود في حالة وقوع حادث معين خلال مدة معلومة في مقابل أن يدفع الطرف الثاني للطرف الأول مبلغاً ما أو جملة مبالغ أصغر نسبياً من المبلغ الذي يتعهد الطرف الأول بدفعه. ويسمى الطرف الأول بالمؤمن أو هيئة التأمين أو المؤمن لديه.

أما الطرف الثاني فيسمى بالمؤمن له أو المستأمن أو المتعاقد.

والمبلغ الذي يتعهد المؤمن بسداده يسمى مبلغ التأمين أو المبلغ المؤمن به.

كما أن المبلغ الذي يدفعه المؤمن له للمؤمن يسمى بالقسط أو ا لرسم أو مقابل التأمين.

والمستند الذي يدل على وجود التعاقد ويحتوي على شروطه والتزاماته يسمى الوثيقة أو المشارطة أو البوليصة.

أما الخسارة التي تعود على المؤمن له من تحقق الخطر ا لمؤمن منه فتسمى بموضوع التأمين.

كما أن الشخص أو الشيء الذي يكون معرضاً للخطر المؤمن ضده ويصـــيبه بصـــفة مباشرة إذا حدث يسمى الشخص أ والشيء موضوع التأمين.

مبلغ التأمين:

ومبلغ التأمين قد يكون محدد القيمة بمعنى أنه إذا وقع الحادث المؤمن ضده فإن الشركة تقوم بسداد مبلغ التأمين كله المتفق عليه، وذلك كما في التأمين على الحياة والتأمين ضد المرض، وقـــد يكون مبلغ التأمين يمثل الحد الأقصى لالتزام المؤمن كما في حالة التأمين ضد الحريق.

مدة التأمين:

قد تكون مدة العقد سنة أو أكثر أو أقل غير أن الغالب هو أن تكون ســـنة تتجـــدد وحسب رغبة طرفي التعاقد، كما في تأمين الحوادث وتأمين الحريق، أما في التأمين البحري فقد

تكون المدة سنة أو تحدد بمدة الرحلة، كما أن في تأمين الحياة قد تزيد مدة التأمين على سنة وقد تكون مدة التأمين أكثر من سنة بكثير، إذ قد تبلغ ١٠ سنوات أو ٢٠ سنة، أو تستمر مدى حياة الشخص المؤمن عليه، قد تزيد هذه عن ١٠٠ سنة، وعلى النقيض من ذلك قد لا تستغرق مدة العقد أكثر من بضع ساعات كما هو الحال في بعض عقود تأمين حوادث الطيران وتأمين النقل البحري.

القسط:

قد تدفع تكاليف التأمين مرة واحدة عند التعاقد، وفي هذه الحالة يسمى القسط قسطاً وحيداً كما قد يتفق الطرفان المتعاقدان على دفع التكاليف على أجزاء دورية سنوياً أو كل ستة شهور أو كل شهر مثلاً. وفي الغالب لا نجد الطريقة الأخيرة إلا في عقود التأمين على الحياة وعقود تكوين الأموال إذ أنها عقود طويلة الآجال.

تعدد صور العقود بالنسبة للأنواع المختلفة للتأمين

يتضمن تعريف العقد عناصر مختلفة أهمها:

١- طرفا العقد
٢- الخطر المؤمن ضده
٣- مبلغ التأمين
٤- الشخص أو الشيء موضوع التأمين
٥- القسط أو مقابل التأمين
٦- مدة التأمين

وتعدد هذه العناصر هو السبب في صعوبة إيجاد تعريف جامع شامل للعقد، كما أنه السبب أيضاً في تعدد صور العقود في الأنواع المختلفة للتأمين، كما سنرى.

أنواع التأمين:

يمكن تقسيم الأنواع المختلفة للتأمين بطرق متعددة تختلف كل منها حسب الغرض من البحث. ومن بين هذه الطرق ما يلي:

أولاً : التقسيم بحسب طريقة إجراء التأمين والهيئات التي تقوم به.

ثانياً : التقسيم بحسب الخطر المؤمن ضده.

ثالثاً : التقسيم العملي.

رابعاً : التقسيم لغرض الرقابة الحكومية على هيئات التأمين.

خامساً : التقسيم إلى تأمينات اختيارية وتأمينات إجبارية.

أولاً: التقسيم حسب طريقة إجراء التأمين والهيئات التي تقوم به

بحسب هذه الطريقة يمكننا أن نقسم الأنواع المختلفة للتأمين كما يلي:

١- التأمين التبادلي، وتقوم به جمعيات التأمين التبادلي.

٢- التأمين التجاري، وتقوم به الشركات المساهمة وأفراد جماعة لويدز للتأمين.

٣- التأمين الحكومي، وتقوم بإجرائه الهيئات الحكومية.

٤- التأمين الذاتي، ويقوم به المؤمنون الذاتيّون.

٥- التأمين التعاوني، وتقوم به الجمعيات التعاونية .

٦- التأمين الخاص، وتقوم به صناديق التأمين الخاصة.

ثانياً: التقسيم حسب الخطر المؤمن ضده

ويمكن تقسيم الأخطار إلى ثلاثة أنواع:

١- أخطار الأشخاص:

وهذا القسم يشمل أنواع التأمين التي يكون فيها الخطر المؤمن ضده من أخطار الأشخاص مثل: التأمين على الحياة ، وضد المرض، وضد البطالة.. الخ

٢- أخطار الممتلكات :

وهذا القسم يضم أنواع التأمين التي يكون فيها الخطر المؤمن ضده من أخطار الممتلكات مثل : التأمين البحري والتأمين ضد السرقة والتأمين على الماشية الخ..

٣- أخطار المسؤولية المدنية:

وهذا القسم يضم أنواع التأمين التي يكون فيها الخطر ا لمؤمن ضده من أخطار المسؤولية المدنية مثل: تأمين المسؤولية المدنية لأصحاب السيارات والسفن والطائرات ومثل تأمين إصابات العمل وأمراض المهنة ومثل تأمين المسؤولية المدنية للمقاولين.

ثالثاً: التقسيم العملي للتأمين

من الناحية العملية تقسم عمليات التأمين إلى أربعة أقسام كالآتي:

١- التأمين على الحياة

٢- التأمين البحري

٣- التأمين ضد الحريق

٤- التأمين ضد الحوادث

كما يقوم البعض بتقسيمها إلى قسمين فقط:

١- قسم الحياة　　　　٢- القسم العام ويشمل جميع الأقسام عدا الحياة

رابعاً: التقسيم لغرض الرقابة على هيئات التأمين

وهذا النوع من التأمين يضمن للفرد حصوله على رأس مال معين في نهاية مدة معينة مقابل أن يدفع للمؤمن قسطاً صغيراً بصفة دورية أي كل سنة أو كل ستة أشهر أو كل ثلاثة شهور أو كل شهر. ويستثمر المؤمن الأقساط المحصلة بحيث تغطي الأقساط وفوائد استثمارها مبلغ رأس المال المضمون، ومصروفات المؤمن وربحاً معقولاً له، إذا كان المؤمن هيئة من هيئات التأمين التجاري، ويشمل هذا النوع:

١- التأمين على الحياة　　　　٢- الادخار وتكوين الأموال

٣- التأمين من الحوادث والمسؤولية　　　　٤- التأمين من الحريق

٥- التأمين من أخطار النقل البري والنهري والبحري والجوي.

٦- التأمين من جميع الأخطار التي لم ينص عليها صراحة في الفترات السابقة.

ويبدو لنا أن هذا التقسيم قد جاء مطابقاً للتقسيم العملي ولكن مع إضافة قسمين إليه، القسم الأول منهما يشمل عمليات تكوين الأموال، والقسم الثاني يشمل عمليات التأمين التي لم يرد ذكرها صراحة في باقي الأقسام، ومع اختلاف بسيط بين الأنواع التي تشملها الأقسام الأربعة الأخرى، وبين الأقسام الأربعة التي تناظرها في التقسيم العملي مثل التأمين ضد حوادث الطيران.

خامساً: التقسيم إلى تأمينات اختيارية وتأمينات إجبارية

والتأمينات الاختيارية أو الخاصة، ويشمل أنواع التأمين التي يكون فيها الشخص المعرض للخطر حراً في أن يؤمن ضد هذا الخطر أو لا يؤمن.

أما التأمينات الإجبارية أو العامة فتشمل الأنواع التي يكون فيها الشخص المعرض للخطر مجبراً على التأمين ضده بحكم قانون من قوانين الدولة أو أي حكم آخر.

المبادئ القانونية لعقد التأمين:

يخضع عقد التأمين لعدد من المبادئ التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١- مبدأ منتهى حسن النية:

وفيه أن كلاً من طرفي التعاقد يجب ألا يعطي الطرف الآخر بيانات غير صحيحة، وألا يخفي عليه بيانات تعتبر جوهرية للعقد.

٢- مبدأ المصلحة التأمينية :

بأنه لا يجوز لأي شخص أن يحصل على عقد التأمين إلا إذا كان لـه في الشخص أو الشيء موضوع التأمين مصلحة تأمينية.

٣- مبدأ التعويض:

فلا يجوز للمؤمن له أن يجعل من عقد التأمين مصدر ربح له بل وسيلة للتعويض فقط.

٤- مبدأ الحلول:

وبمقتضاه نجد أنه إذا تسبب شخص (أ) في إحداث أضرار لممتلكات شخص آخر (ب) وكانت هذه الممتلكات مؤمناً عليها لدى مؤمن (ج) فإنه لا يجوز للشخص (ب) أن يحصل على تعويض من كل من (أ،جـ) لأنه بهذا يكون قد جعل من عقد تأمينه مصدر ربح له، وبذلك يكون قد خالف مبدأ التعويض.

٥- مبدأ المشاركة:

ويتضمن أنه إذا أمّن شخص ما على الشيء موضوع التأمين لدى أكثر من مؤمن واحد في نفس الوقت فإنه عند وقوع الخسارة يكون مجموع ما يحصل عليه من جميع المؤمنين لا يزيد على مقدار الخسارة التي حدثت فعلاً. ويمكن اعتبار مبدئي الحلول والمشاركة في التأمين نتيجتين ضمنيتين لمبدأ التعويض .

٦- مبدأ السبب القريب:

الذي يقضي بأن المؤمن لا يلزم بدفع التعويض أو المبلغ المؤمن به إلا إذا كان الخطر المؤمن ضده هو السبب القريب الذي أدى إلى وقوع الحادث، بمعنى أن يكون الخطر الذي أدى إلى وقوع الخسارة هو السبب المباشر أو السبب الذي يكون قد بدأ سلسلة متصلة من الحوادث أدت في نهايتها إلى وقوع الخسارة المؤمن ضدها.

وتخضع جميع عقود التأمين إلى المبادئ الأول والثاني والسادس، أما المبادئ الباقية فتخضع لها جميع عقود التأمين فيما عدا التأمين على الحياة والتامين ضد الحوادث الشخصية وغيرها من عقود تأمينات الأشخاص.

من كل ماسبق تتضح لنا الخصائص المميزة لعقد التأمين ونلخصها فيما يلي:

١- عقد رضائي ينعقد بين طرفين بإيجاب وقبول، على أن تتوافر له جميع الشروط في كل من العاقدين من حيث الأهلية، ولكن له شكلية خاصة هي أنه لا يثبت إلا بعد تسجيله بوثيقة التأمين.

٢- أنه عقد ملزم للجانبين إذ لا يستطيع أي منهما التهرب من التزاماته ضمن الشروط المتفق عليها.

٣- التأمين من عقود المعاوضات وليس من عقود التبرعات التي ترتب التزاماً على جانب دون الآخر.

٤- عقد التأمين من عقود الضرر لأن فيه احتمالاً في العلاقة بين المؤمن والمؤمن له في حدوث الأمر المؤمن ضده اولاً.

٥- عقد التأمين من عقود الإذعان لأن المؤمن له ينفذ شروط ا لمؤمن دون مناقشة ويوقع على وثيقة التأمين ومنها شروط مطبوعة سلفاً ودون مساومة.

التأمين من النواحي الفقهية

عقود التأمين عقود حديثة استحدثتها سوءات النظام الرأسمالي وأفتى كثير من علمائنا المعاصرين بحلها على اعتبار أنها مما جرى به العرف واقتضته ضرورات التجارة والصناعة في عصرنا الراهن على أساس أن الأصل في الأمور الإباحة وليس التقيد بالحكم الشرعي.

١- فيقول الدكتور عبد الغني الراجحي في كتابه " التجارة في ضوء القرآن والسنة" :

التأمين على البضائع المنقولة بأن يدفع صاحب البضاعة نسبة معينة من ثمنها للشركة المؤمن لديها لترعى سفرها ووصولها، فإذا اعتبرنا ما تدفعه الشركة إذا أصيبت البضاعة تعويضاً لصاحبها لأنها مستحفظة ولم تحفظ ، كان ذلك أشبه بالحلال في المعاملات الإسلامية، فكانت معاملة شرعية لأن كلاً من الجعل والضمان معاملة شرعية ، هذا إذا كان لشركات التأمين عمل في الحفظ والرعاية، فإن لم يكن لها عمل قط كالتأمين على المحلات والعمارات والسيارات، فإذا حمل دفع المؤمن على أنه تبرع محض وتعاون، ودفع الشركة على أنه أيضاً تبرع ومساعدة، لا تجد دليلاً على تحريم ذلك ولا يخرجه معنى الالتزام والتعاقد عن كونه تبرعاً

وتعاوناً ومساعدة ، فمعنى الالتزام هنا هو حصول الرضى بهذا الاتفاق المبني علـــى التعـــاون، وعملية التأمين يتم فيها التعاقد بالرضى التام، وهي تخدم الصالح العام وتحفظ للناس ثـــرواتهم، وتدرأ عنهم الكوارث، كما تدر أرباحاً لشركة التأمين، فيكون هذا التأمين مباحاً.

ولكن مع ذلك يختتم الدكتور الراجحي حديثه عن التأمين بقوله:

" إن طالب الحقيقة في أمثال هذه المباحث يجد نفسه في دوامة مـــن وجهـــات النظـــر المتقابلة. وعندما تبلغ المسالة هذا الحد من تعارض وجهات النظر بعد إعمال الفكر وبذل الجهد في طلب الدليل فعلى الإنسان أن يلجأ إلى قلبه ووجدانه الديني فما حاك في صدره فهـــو إثم فليتركه وما اطمأن إليه القلب وسكنت نحوه النفس فلا باس به" وهذا اللجـــوء إلى القلـــب والوجدان هو اللجوء إلى الهوى المحرم لأنه بدلاً عن الدليل الشرعي كما يرى بعض العلماء.

٢- أما الأستاذ عبد الكريم الخطيب فيقول في كتابه "السياسة المالية في الإسلام ":

إن عمليات التأمين تقوم على دراسات وخبرات مضبوطة انتهت إلى حقائق مسلم بها، وقد أصبحت عمليات التأمين على الحياة مصدر ربح لا خسارة أبداً، ولكن هل يحل للمـــؤمن المخاطرة بالتأمين ليكسب ورثته ألف جنيه نظير عشرة جنيهات؟

إن هذا بالنسبة للمؤمن أكل مال بغير حق، وذلك في حال وفاته قبل مدة التأمين. وفي حال حياته إلى انتهاء المدة يأخذ المبلغ الذي دفعه فلا مقامرة ولا ظلم ، ويمكن أن تكون عملية التأمين على الحياة على النظام الذي يؤمن فيه على الحوادث، أي أنه لا يأ خذ شيئاً إذا لم يمت خلال المدة فإن مات أخذ ورثته المبلغ المؤمن به، ومثل هذا التأمين على الحوادث إن خسرت فيه الشركة في حالة فإنها تكسب في مئات الحالات.

وعلى ذلك فالتأمين عقد ليس فيه ربا ولا غرر لأن الشركة دائماً رابحة وإن بدا أنهـــا خسرت في بعض الحالات ومن هنا يقال إن الشركة قد أكلت مالها ظلماً.

٣- أما الشيخ علي الخفيف فيخلص من بحثه الطويل في التأمين إلى القول:

إن ما نقدمه من أسباب نوجزها فيما يلي يستوجب أن يكون حكم التأمين شرعاً هـــو الجواز وهي:

١ . عقد مستحدث لم يتناوله نص خاص، ولم يشمله نص حاظر والأصل في ذلك الجواز والإباحة.

٢. عقد يؤدي إلى مصالح وليس ثمة ضرر ، فإذا تبينت المصلحة فثم حكم الله.

٣. إنه أصبح عرفاً دعت إليه مصلحة عامة ومصالح شخصية، والعرف من الأدلة الشرعية.

٤. الحادة تدعو إليه ومعها لا يكون للاشتباه موضع، إذا فرض وكان فيه شبهة.

٥. إن فيه التزاماً أقوى من التزام الوعد وقد ذهب المالكية إلى وجوب الوفاء به قضاء.

هذه آراء بعض العلماء الذين يرون إباحة عقد التأمين، ويقف فريق آخر من العلماء المحدثين موقفاً وسطاً من تحريم التأمين إطلاقاً، وإباحته، وهؤلاء يرون جواز التأمين الاجتماعي الذي تقوم به هيئة تعاونية من المستأمنين أنفسهم بناء على أنه قائم على التعاون من الأعضاء، وأن ما يدفعه كل منهم من الأقساط تبرع منهم وجهوه إلى هذا الوجه عن رضا واختيار وليس في ذلك معنى في معاني القمار أو الربا ولا الغرر أو الجهالة.

وأعود وأقول إنه على الرغم من تضارب الأقوال في هذا الموضوع فهناك بحوث تطمئن إليها النفوس أعدها ودافع عنها بإخلاص وبمقدرة بعض العلماء ونذكر منهم: أصحاب الفضيلة الشيخ محمد أحمد فرج السنهوري، والدكتور عبد الرحمن تاج، والشيخ محمد أبو زهرة، والمرحوم الشيخ عيسوى أحمد عيسوى وخلاصة ما ذهب إليه أن:

١- التأمين التجاري حرام قطعاً.

٢- التأمين التبادلي أو التعاوني ذهب البعض إلى القول بأن فيه نظر، وذهب بعض آخر إلى القول بأنه لابأس به ، ومن الذين جوزوه رجال متشددون كالذين ذكرنا بعضهم.

ولكن الدكتور عيسى عبده يقول في أحد مقالاته في جريدة البلاغ الكويتية:

قبل أن يقرر علماء المسلمين مجتمعين شرعية التأمين التكافلي والتعاوني والتبادلي فإن عليهم أن يواجهوا عدداً من الأسئلة وأهمها:

أولاً : هل خلت الشريعة الإسلامية من عقود تكفل الأمن لطالبه بحيث يتعين اعتبار عقد التأمين التبادلي صورة مستحدثة لمعاملة لم تكن معروفة أو لعقود لم يكن للفقهاء عهد به.

ثانياً : ما هو الضرر الذي ينزل بالفرد في فرضنا هذا ولم يكن له ضريب في تاريخ البشرية ؟؟ أهو الموت أم هلاك المال بحادث لا يمكن التحرز منه أم هلاك المال بجائحة، كالكوارث الطبيعية أم هلاك الناس والأموال في صدام مسلح ؟

نتساءل : أي هذه الأسباب للضرر يعتبر جديداً؟؟

ثالثاً: إذا ثبت أن الشريعة لا تخلو من العقود الأصلية كالضمان والكفالة والتعاون على البر والتقوى ، وإذا ثبت أنه ما من بلاء ينزل بالفرد أو بالمال إلا وكان له ضريب في التاريخ وعرض له الفقهاء .... فأي سند يبقى للتأمين التعاوني ؟؟

ويختم الدكتور عيسى عبده بحثه بقوله : فلا شبهة عندي في أمرين :

الأول : أن التأمين التجاري حرام قطعا ، وفيه من الأضرار باقتصاديات المسلمين ما يضيق عن ذكره المقام الآن .

الثاني : إن التأمين التبادلي أو التعاوني والتكافلي والاجتماعي ... وما شئت من شعارات ... لا يخرج في أحسن حالاته عن الزهرة الصناعية الكاذبة ... وهذه قد ننظر إليها إذا أجدبت الأرض وخلت من كل زهرة طبيعية. والدكتور عيسى عبده لا يخرج برأيه هذا عن رأي الفريق الثالث من العلماء الذي يعارض عقود التأمين الحديثة فيذهب إلى ذلك لأنه لا يجوز ضمان ما لا يدري مقداره لقوله صلى الله عليه وسلم (إنه لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه) وطيب النفس لا يكون إلا على معلوم القدر .

كما لا يجوز ضمان مال لم يجب بعد لأنه قد يموت القائل قبل تنفيذ الالتزام ، ولأن الضمان عقد واجب ولا يجوز الواجب في غير واجب .

وعلى ذلك فإن في التأمين جهالة وغررا كما أن فيه ربا.

ويقول الشيخ محمد بخيت في فتياه التي أصدرها في التأمين :

إنه عقد فاسد شرعا لأنه معلق على خطر يقع تارة وتارة لا يقع فهو قمار معنى.

وكذلك المرحوم الشيخ أحمد إبراهيم أستاذ الشريعة في جامعة القاهرة .

يرى أنه مغامرة ومخاطرة كما يرى أن فيه معنى المراهنة لأن التزام الشركة معلق على خطر قد لا يقع وقد يقع. ويقول أصحاب هذا الرأي إن هذا العقد لا يقوم إلا على المراهنة والمغامرة، فما يدفعه المستأمن ليس إلا رسماً يقامر به فإن دفع ما قامر به خسرت الشركة فدفعت له أضعاف الرسم إن لم يقع خسر هو رسم المقامرة وهو قسط التأمين .

ويقول الأستاذ أبو زُهرة في مجلة لواء الإسلام (مجلد سنة ١٩٥١) .

(شريعة الله حاكمة لا محكومة وكل من يخضعها لأحكام العصور ويؤول نصوصها ليذللها لأحكام الزمان والمكان والأقوام من غير طرائق التأويل المستقيم إنما يجعل شرع الله هزواً) إلى أن قال (فنحن نرى أن كل نص قطعي من الشارع يطوي في ثناياه المصلحة من غير ريب وأن المصلحة والعرف إنما يلاحظان حيث لا يكون نص، ولا يسوغ بحال من الأحوال أن يلغى النص أو يؤول أو تشوه معانيه أو تذلل ليكون متفقا مع ما يراه بعض الناس مصلحة ، وأن محاولة تذليل الشرائع لتوافق العصور هو الذي أفسد الديانات القديمة في العقائد وفي الأحكام الفرعية).

ويرى الشيخ محمد الغزالي في التأمين :

((إن الأمر لا يعدو أن يكون متاجرة بالكلمات ومحاولة للربح واستغلالا لتهيب الناس من غدهم المبهم، ونلاحظ على هذه المعاملات مآخذ خطيرة :

١- إن ما دفعه الشخص إن أخذه بعد مضي المدة أخذه مضافاً إليه ربح هو ربا لا شك، وإن لم تمض المدة بل أراد فسخ العقد انتقص منه كثيراً مما دفع وهذا لا يجوز .

٢- المبلغ الذي يؤخذ حالة الوفاة ليس له صورة مقبولة في المعاملات الإسلامية بل هو استيلاء على أموال الغير ، وليس العميل هنا شريك في الربح والخسارة حتى يقتطع من أرباح الشركة هذا المبلغ إن احتاج إليه وليس غيره من العملاء المؤمنين متبرعا بما يدفع حتى يسوغ أخذ مالهم .

٣- هذه الشركات مقطوع أنها توظف كثيراً من أموالها في أعمال ربوية صريحة.

٤- الخير الذي يصيب البعض مثل الخير الناشئ عن اليانصيب .

٥- التأمين بهذا المعنى ذريعة لجرائم احتيال كثيرة .

وما أصدق وصف التأمين كما يقول الأستاذ عبد السميع المصري في كتابه (نظريه الإسلام الاقتصادية) " وإنه استغلال لتهيب الناس من غدهم المبهم " وهذا ما ذكره الشيخ الغزالي سابقاً . أجل هو استغلال ومتاجرة .

بأي حق تأخذ الشركات هذه المبالغ الجسيمة إلا إذا كان ذلك نفس الحق الذي يستحل به زعيم القبيلة الجهل الذي يفرضه على السفتجة [1]، التي كان يكتبها لتاجر العصور الوسطى لضمان سلامة قافلته عند مرورها في منطقة نفوذ القبيلة في الصحراء .

وإذا نظرنا إلى طبيعة تكوين هذه الشركات ومكونات رأسمالها وطرق استغلالها لوجدنا أن أهم هذه المكونات هي :

١- جزء من أموال وثائق التأمين على الحياة يوجه إلى بناء العقارات .

٢- وجزء إلى الاستثمار في السندات بمختلف أنواعها سواء على الحكومات أو الشركات لضمان ربح سنوي ثابت .

٣- تقوم هذه الشركات بعمليات الإقراض بضمان وثائق التأمين للمؤمنين أنفسهم ونظير فائدة مقابل الأجل .

٤- كما أنها تعطي فوائد على أقساط التأمين على الحياة للمؤمّنين الذين يبلغون بأعمارهم استحقاق عقد التأمين .

٥- رسوم التأمين ضد مختلف الأخطار وهي لا ترد إذا كان التأمين بمفهومه الحديث ضرورة من ضرورات الوجود الاقتصادي المعاصر، فلماذا لا تؤمن الحكومة على قطاراتها ومبانيها ؟؟ لأن رسوم التأمين ستشكل عبئاً كبيرا على ميزانية الدولة هي في غنى عنه، لأن الخسارة المحتملة ستكون أقل من الرسوم المدفوعة .

إذن لماذا وجد نظام التأمين هذا ؟

إنه وجد أولا لمصلحة الفئة الرأسمالية المستغلة من أصحاب شركات التأمين وثانيا لدعم فئة أخرى من فئات الرأسمالية تحتكر التجارة والصناعة في مختلف بلدان العالم الرأسمالي .

هذه مجموعة من أقوال وآراء علماء أفاضل اتفقوا جميعا على نقطة واحدة هي أن شركات التأمين هي دائما الرابحة على المدى الطويل ولو خسرت في بعض العقود أما الشخص

---

١) السفتجة كلمة فارسية الأصل تعني الضمان ، وكانت أشبه شيء في ذلك الزمان بوثيقة تأمين النقل والحوادث في العصر الحديث .

المؤمن فهو الواقع تحت احتمال الربح أو الخسارة ، فلا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن التأمين المعروف في زماننا ما هو إلا وظيفة تجارية ، أي عمل تجاري تتولاه هيئات وشركات وأفراد بقصد الحصول على الربح، وأن التأمين على الحياة (رهان) أساسه دراسة الاحتمالات، ونسب الوفيات ... وفيه جهالة وغرر، وهو تفريع على التأمين (بإطلاق اللفظ). واستطيع الآن وبعد هذه الدراسة الوافية أن أعرض وجهة نظري فأقول :

يتبين أن التأمين هو اتفاق بين شركة التأمين والمؤمّن على نوع التأمين وشروطه فهو عقد، غير أنه بناء على هذا العقد تعطي الشركة تعهد بالتعويض أو دفع مبلغ معين ضمن الشروط التي جرى الاتفاق عليها ، فإذا حصل للمؤمن حادث ينطبق على بنود العقد صارت الشركة ملزمة بأن تعوض الشخص المؤمن ، فصار هذا التعويض إذن حقا من حقوق المؤمّن في ذمة الشركة بمجرد حصول ماذكر في العقد إذا اقتنعت الشركة بالاستحقاق أو حكمت المحكمة بذلك .

وقد يؤمن الشخص لمصلحته أو لمصلحة غيره، وإطلاق اسم التأمين على الحياة أو البضاعة إنما هو لتحبيب هذه المعاملة للناس ، وإلا فالحقيقة أنه لا يؤمّن على الحياة وإنما يؤمن على الحصول على مبلغ معين لمن يعينهم إذا حصل له الموت، وهو لا يؤمن على البضاعة وإنما يؤمن على تعويض العين أو ثمنها من المال إذا حصل لبضاعته ضرر او تلف ، فهو في الحقيقة ضمانة للحصول على مبلغ من المال له أو لغيره، أو على تعويض إذا حصل له شيء مما يفقده نفسه أو يتلف ماله، وليس ضمانا لحياته أو ممتلكاته .

هذا هو واقع التأمين، وبالتدقيق فيه يتبين أنه باطل من وجهين :

أحدهما : إنه عقد لأنه اتفاق بين طرفين ويشتمل على الإيجاب والقبول الإيجاب من المؤمّن والقبول من الشركة، فحتى يصبح هذا العقد شرعياً يجب أن يتضمن شروط العقد الشرعية، فإن تضمنها صح وإلا فلا، والعقد شرعا يجب أن يقع على عين أو منفعة، فإن لم يقع على عين أو لم يقع على منفعة كان باطلا لأنه لم يقع على شيء يجعله عقدا شرعيا ، لأن العقد شرعا يقع إما على عين بعوض كالبيع والسلم وما شاكل ذلك، وإما على عين بغير عوض كالهبة ، وإما على منفعة بعوض كالإجارة، وإما على منفعة بغير عوض كالعارية، فلا بد أن يقع العقد شرعا على شيء، وعقد التأمين ليس عقدا وقع على عين أو على منفعة وإنما هو عقد

وقع على تعهد أي على ضمانة ،والتعهد أو الضمانة لا يعتبر عينا لأنه لا يستهلك ولا تؤخـذ منفعته ولا يعتبر منفعة ، لأنه لا ينتفع بذات التعهد لا بالأجرة ولا بالإعارة وأما حصول المال بناء على هذا التعهد فلا يعتبر منفعة له وإنما هو أثر من آثار معاملة من المعاملات ، ومن هنا لا يعتبر أن عقد التأمين وقع على عين ولا على منفعة فهو عقد باطل لأنـه عقـد لم يسـتوف الشروط الواجب توفرها في العقد شرعا حتى يتم اعتباره عقدا.

ثانيهما : إن الشركة أعطت تعهدا للمؤمّن ضمن شروط مخصوصة، فهو مـن قبيـل الضمان فلابد أن تطبق عليه الشروط التي يتطلبها الشرع في الضمان حتى يكون ضمانا شرعا. فإن تضمنها صح وإلا فلا، وبالرجوع إلى الضمان شرعا يتبين مايلي :

١- إن الضمان هو ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق .

٢- وهو أي الضمان التزام حق في الذمة من غير معاوضة.

٣- ويشترط في صحة الضمان أن يكون في حق من الحقوق المالية الواجبة أو الـتي تؤول إلى الوجوب، فيثبت الحق في الذمة حالا أو مآلا شرط في صحة الضمان .

٤- لابد فيه من ضامن ومضمون عنه ومضمون له .

٥- لا يشترط أن يكون المضمون عنه معلوماً ، ولا يشترط أن يكون المضـمون لـه معلوما، فيصح أن يكون المضمون به عنه مجهولاً والمضمون له مجهولاً .

ودليل الضمان ما رواه أبو سعيد الخدري قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في جنازة فلما وضعت قال : " هل على صاحبكم من دين؟ قالوا : نعم درهمان فقال : صلوا على صاحبكم فقال : علي هما علي يا رسول الله وأنا لهما ضامن. فقام رسول الله صلى الله عليـه وسلم فصلى عليه ثم أقبل على عليّ فقال : جزاك الله خيرا عن الإسلام وفك رهانـك كمـا فككت رهان أخيك ، فقيل يا رسول الله هذا لعلي خاصة أم للناس عامة، فقال عليه الصلاة والسلام للناس عامة... "

وعن جابر قال " كان النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يصلي علـى رجـل مات عليه دين ، فأتي بميت فسأل عليه دين ؟ قالوا نعم ديناران : قال صلوا على صاحبكم : فقال أبو قتادة هما علي يا رسول الله ، فصلى عليه. فلما فتح الله على رسوله صلى الله عليـه وسلم قال : أنا أولى بكل مؤمن من نفسه ، فمن ترك دينا فعلي ، ومن ترك مالا فلورثته ".

فهذان الحديثان واضح فيهما أن علي وقتادة قد ضم كل منهما ذمته إلى ذمة الميت في التزام حق مالي قد وجب للدائن ، وواضح فيهما أن في الضمان ضامنا ومضمونا عنه ومضمونا له، وأنه أي الضمان الذي ضمنه كل منهما التزام حق في الذمة من غير معاوضة، وواضح فيه أن المضمون عنه وهو الميت والمضمون له وهو صاحب الدين كان مجهولاً عند الضمان. فالحديثان قد تضمنا شروط صحة الضمان وشروط انعقاده .

هذا هو الضمان شرعاً، وبتطبيق تعهد التأمين عليه وهو ضمان قطعا نجد أن التأمين خال من جميع الشروط التي نص عليها الشرع لصحة الضمان وانعقاده :

١- إن التأمين ليس فيه ضم ذمة إلى ذمة مطلقا، فشركة التأمين لم تضم ذمتها إلى ذمة أحد في التزام مال للمؤمّن فلم يوجد ضمان ، فكان التأمين باطلا .

٢- والتأمين ليس فيه حق مالي للمؤمن عند أحد قد التزمته شركة التأمين، إذ ليس للمؤمن أي حق مالي عند أحد وجاءت الشركة وضمنته فهو خال من وجود الحق المالي ، فتكون الشركة لم تلتزم أي حق مالي حتى يصح أن يقال إنه ضمان شرعاً .

٣- وأيضا فإن ما ألتزمته الشركة من التعويض أو الثمن أو دفع المال لم يجب للمضمون له عند عقد التأمين تجاه آخرين لا حالا ولا مآلا حتى يصح ضمانه ، فتكون شركة التأمين قد ضمنت ما لا يجب في الحال ولا يجب في المآل ، فيكون الضمان غير صحيح وبالتالي يكون التأمين باطلا .

٤- علاوة على أن التأمين لا يوجد فيه مضمون عنه لأن شركة التأمين لم تضمن عند أحد استحق عليه حق حتى يسمى ضمانا فيكون عقد التأمين قد خلا من عنصر أساسي من عناصر الضمان اللازمة شرعاً وهو وجود مضمون عنه ، لأنه لا بد في الضمان من وجود ضامن ومضمون عنه ومضمون له ، وبما أن عقد التأمين لم يوجد فيه مضمون عنه فهو باطل شرعا .

٥- وأيضا فإن شركة التأمين حين تعهدت بتعويض العين أو دفع ثمنها إذا تضررت أو دفع مال عند حصول الحادث قد التزمت هذا الدفع مقابل مبلغ من المال فهو التزام بمعاوضة، وهو لا يصح لأن شرط صحة الضمان أن يكون بدون معاوضة، فكان التأمين بوجود المعاوضة فيه ضمانا باطلا.

وبهذا يظهر مقدار خلو تعهد التأمين من شروط الضمان التي تلغى نص عليها الشرع ، وعدم استيفائه لشروط إنعقاد الضمان، وشروط صحته ، وبذلك يكون سند التعهد الذي أعطته الشركة وضمنت التعويض والثمن ، أو ضمنت المال ، باطلاً من أساسه ، فيكون التأمين كله باطلا .

وعلى هذا فالتأمين كله حرام شرعا سواء أكان التأمين على الحياة أو على البضاعة، أو على الممتلكات ، أو على غير ذلك ، ووجه حرمته أن عقده عقد باطل شرعا ، وأن التعهد الذي تعطيه شركة التأمين بموجب العقد تعهد باطل شرعا، فكان أخذ المال بحسب هذا العقد وهذا التعهد حراماً وهو أكل مال بالباطل ويدخل في مال السحت .

وبعد هذه الدراسة أعود إلى تاريخ التأمين والى معناه بشهادة من خرج هذا العقد من عندهم ليستر سوءات نظمهم وليضيف رقعة أخرى إلى ثوبهم البالي فأقول :

لقد بدأ التأمين في القرون الوسطى (حوالي سنة ١٤٩٨م) في مقهى معروف في لندن اسمه (لويدز) ، وعنه قامت هيئة لها في أسواق المال (حاليا) صيت عريض تعرف بهذا الاسم .

وأما الشيء المؤمّن عليه فقد تطور ... وذلك أنه بدأ بتأمين السفينة والبضاعة والقرض ، ثم ظهر التأمين على الحياة ، ثم التأمين على الولاء (أي عدم الخيانة)، وافتن الخبراء في استحداث الجديد من الصور ... حتى امتد التأمين إلى المواهب ، فالمغني يؤمن على صوته الرخيم والراقصة على جمال الساقين والسياسي يؤمن على مركزه من الحزب وحظه من أصوات الناخبين ، إلى آخر هذا الترف الرخيص الذي تهاوت إليه المادية الغارقة في الفساد .

إن التأمين بشهادة شراح القانون وأساتذة الجامعات وخبراء المال في البلاد التي أنشأت هذه العقود المستحدثة ما هو إلا عقد من عقود الرهان .

يقول اللورد مانسفيلد:

" عقد التأمين قائم على المجازفة ، ولذلك يصعب في كثير من الحالات ... أن نفرق بينه وبين عمليات المراهنة على مبالغ نقدية، من حيث الأصل الذي عليه العقد "

ويستشهد بهذا القول بعض شراح القانون التجاري في إنكلترا (كما في كتاب ستفنس الصادر في سنة ١٩٢٠ / عن الناشر باثرورث وشركاه – لندن).

ونعود إلى قاموس أكسفورد لنتابع النظر في المعاني التي دلت عليها كلمة بوليصة فنجــده يقول " ومن معاني هذه اللفظة في سنة ١٥٦٥م أيضاً (إيصال) أو صك يثبت تقديم دفعة نقدية، ثم يستطرد القاموس ليقول : ومن المعاني كذلك "وثيقة تتضمن تعهدا بدفع مبلغ من المال أو جزء منه في حالة وقوع حادث محتمل ومذكور في الصك ... ويكون التعهــد مقابــل" قســط أو أقساط". ومع تقدين المعاملات زادت المعاني ثراء وتحديدا فيقرر القاموس أنه في ســنة ١٦٢٣م كانت لفظة بوليصة تفيد " تعهدا مشروطا بالنتيجة التي يسفر عنها رهان على واقعة احتمالية".

أما الولايات المتحدة الأمريكية فقد أطلقت لفظة البوليصة عام ١٦٢٣ م أيضا على " أسلوب للمقامرة يجري فيه الرهان على أرقام تسحب لتحديد الأنصــبة" .. والمرجــع هــو القاموس سالف الذكر .

هذا بحث أردت فيه أن أوضح بما لا يقيل مجالا للشك بأن التأمين حرام وأن الشــريعة فيها أصل كل هذا الذي يقال له تعاون وتكافل ولا وجه لترك الأصيل والتهالك على البديل ، ومادامت الشريعة قد تضمنت ما يكون به الأمن على العيال مكفولاً (إذا مات رب الأسرة) ، وما دامت الشريعة قد تضمنت ما يفرض التكافل بين المسلمين في مواجهة الضر الذي ينــزل بأحدهم ... فما هو الهدف القريب أو البعيد الذي نحققه بترك الشــريعة واعتمــاد صــورة مستحدثة ... اضطر إليها ناس ليست لهم شريعة شاملة كالتي جاء بها الإسلام وهــو خــاتم الدين وتمام النعمة ؟

إن المجتمع الإسلامي الصحيح هو مجتمع التكافل والتعاون كما وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله .

" مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى " .

وكلنا يعلم أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد فرض مرتبا لكل مولود في الإسلام، كما فرض لفقراء أهل الذمة رواتب من بيت مال المسلمين) .

كما أن فقهاء المسلمين يقررون أن نفقة الفقير العاجز، إذا لم يكن له قريب غني، على خزينة الدولة، ومن بين مصارف الزكاة الغارمون ، وهم المدينون في غير معصــية، الــذين لا

يستطيعون السداد . ونرى الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم يقول في رجل أصيب في ثماره أنه يأمر أصحابه: "تصدقوا عليه" بعد أن أمرهم: (خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك)

وكلنا يعرف أن الفقهاء يقررون واجبا عينيا في مال الفرد وواجبا كفائيا في مال الجماعة، إنه عقد الأمن الإسلامي ،

فما حاجتنا إلى عقد التأمين الرأسمالي !؟

* * * * *

١٣ ■ الأنكحة الفاسدة

النكاح في اللغة :

هو الضم، ويقال تناكحت الأشجار إذا انضم بعضها إلى بعض، أو الجمع بين الشيئين أو الإقتران، وكلها بمعنى واحد. ونكح في اللغة بمعنى تزوج، ويقال نكحها يناكحها بمعنى يباضعها أيضاً.

وجاء في لسان العرب المحيط :

قال الأزهري في تأويل الآية " الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة " أي لا يتزوج الزاني إلا زانية .

ويقول أيضاً : أصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للتزوج نكاح لأنه سبب الوطء المباح، ولا اختلاف أن النكاح قد أطلق في القرآن ولسان العرب على الوطء مرة وعلى العقد أخرى. فمن إطلاقه على الوطء قوله تعالى { فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره } ، و { الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة } ، ومن إطلاقه على العقد قوله تعالى { إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن } و { وانكحوا الأيامى منكم } و { فانكحوا ما طاب لكم } .

أما النكاح في الاصطلاح فهو عقد يفيد حل استمتاع الرجل بالمرأة التي لم يمنع من نكاحها مانع شرعي وحل استمتاع المرأة بالرجل.

حكم النكاح : المقصود بحكم النكاح هو الوصف التكليفي للنكاح من كونه مباحاً أو مندوباً أو واجباً أو فرضاً أو مكروهاً أو حراماً. فحكم النكاح يختلف باختلاف حال المكلف من حيث القدرة على الباءة، ومن حيث خشية الوقوع في الفاحشة. وأحوال المكلف بالنسبة لذلك خمس أحوال وذلك فإن عقد الزواج تعتريه الأحكام الخمسة على مذهب أبي حنيفة، فهو على مايلي :

١- يكون الزواج فرضاً على المكلف إذا تأكد الوقوع في الفاحشة، ففرض عليه في هذه الحالة أن يتزوج إذا كان قادراً على تكاليف الزواج المادية والنفسية من إنفاق وطيب عشرة لأن الإمتناع عن الزنا فرض، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٢- يكون الزواج واجباً إذا غلب على ظن المكلف أنه سيقع في الزنـا إن لم يتـزوج وكان قادراً على الزواج وتكاليفه. فالمسألة هنا غلبة الظن للوقوع في الفاحشة وليس اليقين ، ولذلك فالحكم التكليفي في حقه أخف من الفرض وهو الواجب. وهذا التقسيم غير وارد لدى الجمهور لأنهم لا يفرقون بين الفرض والواجب مع أن التفريق يجعل أدلة الواجب ظنية وأسبابه لا تنتج إلا ظناً بينما الفرض أدلته قطعية وأسبابه قطعية.

٣- وعندما يكون المكلف غير قادر على نفقات الزواج، ويقع في الظلم حتماً بزواجه فعليه عدم الزواج لأن الوسيلة إلى الحرام حرام إن أدت حتماً إليه، كما لو كان لا يستطيع الإنفاق أو يعاني من مرض معدٍ يخشى انتقاله إلى زوجته وأولاده ولا علاج لـه.

٤- وإذا غلب على ظن الشخص أنه سيقع فيظلم زوجته إن تزوج يكون الزواج في حقه مكروهاً، وإذا تيقن ظلم الزوجة مع اليقين بالوقوع في الزنا إن لم يتزوج فمن الأولى عدم الـزواج لأن المحرم لا يبيح المحرم، وعليه بالصوم ليهذب نفسه كما أمر الرسول عليه وآله وصحبه السلام، وهذا رأي الإمام محمد أبو زهرة، وأما رأي الدكتور مصطفى السباعي فهو يرجح الـزواج علـى عدمه لأن مفسدة ظلم الزوجة إن حصل فهو خاص بينما مفسدة الزنا فهو عام وخطر.

٥- وإذا كان الشخص في حالة اعتدال مع قدرته على القيام بالواجبات الزوجية ولا يخشى الوقوع في الزنا فزواجه مندوب إليه كما يرى الجمهور عملاً بظواهر النصوص إذ قال عليه وآلـه وصحبه السلام " تناكحوا تناسلوا أباهي بكم الأمم يوم القيامة " وقال " تزوجوا الودود الولـود فإني مكاثر بكم الأمم " ، فالحنفية كجمهور الفقهاء يرون النكاح سنة عند الاعتدال، ولكن هنـاك رأيان آخران : رأي للإمام الشافعي من أن الزواج عند الإعتدال مباح وليس بسنة، ويفضل التخلي عنه لعبادة الله تعالى، ورأي للظاهرية من أنه فرض عملاً بدليلين: الأول- الـنص بصـيغة الأمـر للزواج والحث عليه من مثل " وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم " وقوله عليه وآله وصحبه السلام " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليـه بالصوم فإنه لـه وجاء " وصيغة الأمر في الأصل للجزم فهي تدل على الفرض ما لم يأت نص يفيد أن الأمر لغير الفرض، وبما أنه لم يأت مثل هذا النص فتكون النصوص دالة على الغرض، ويزكـي ذلك أحوال النبي عليه وآله وصحبه السلام وأحوال أصحابه.

والرد على ذلك : أن طلبه عليه وآله وصحبه السلام الاستعانة بالصوم من الشاب غير القادر على الباءة مجرد طلب إرشاد وليس إلزاماً، مما يدل على أن طلب الزواج ليس للإلزام، كما أن من الصحابة من لم يتزوج ولم ينكر عليهم الرسول عليه وآله وصحبه السلام ذلـــك. كما أنه يرد على احتمال الزنى في حالة الاعتدال بأن الشريعة لا تؤخذ بالاحتمـــالات، ولأن الوسيلة إلى الحرام حرام إذا تأكد الوقوع في الحرام، ثم إن إحتمال الزني بسبب النظر لا يحرم النظر وإنما هو محرم بنصوص أخرى قاطعة.

وأما ما استدل به الشافعية من إباحة الزواج فهو أمران : الأول – أن النصوص عبرت بالحل في معنى الإباحة غالباً كقوله تعالى { وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين } بحيث لا يكون فرضاً إلا عند اليقين أو غلبة الظن. والثاني – أن النكاح عمل دنيوي يقوم به المسلم وغيره، وفيه قضاء الشهوة، فهو عمل للذات ولا يرتقي لمرتبة العبادات.

والرد على الأمرين أن النبي عليه وآله وصحبه السلام قد حث على الزواج بقوله " من أراد أن يلقى الله طاهراً فليتزوج الحرائر " ، كما أنه عليه وآله السلام قد قرر أن الزواج من سنته وقدمه على النوافل، وداوم هو عليه وآله وصحبه السلام عليه، مما جعلنا نفهم أن الزواج طريق لصيانة النفس عن الفحشاء والقيام على الأهل والولد.

وبالنسبة للأمر الثاني فإن الأعمال الدنيوية تصبح مندوبة إذا كانت قربى من الله واقتداء بسنته عليه وآله وصحبه السلام.

علة مشروعيته : قال تعالى {ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجـــاً لتســـكنوا إليها} فمن أجل السكن والأمان والاطمئنان خلق الله الناس أزواجاً، والســـكن والراحـــة لا يكونان إلا بعد التعب والعناء وذلك من خلال السعي على الرزق واستخدام كل ما ســـخر تعالى لجلب السعادة للعائلة والذرية.. فالزواج كما هو راحة للنفس وسعادة هو مظهر مـــن مظاهر الرقي الإنساني، وهو تكاليف اجتماعية، فمن أحجم عنه فقد فر من تلـــك التكـــاليف ونزل إلى درك الحيوان في إرواء غريزته، وما تحمل تلك الأعباء إلا سبيل عمارة الأرض، ممـــا يجعل الزواج العامل القوي وراء تلك العمارة، والرسول عليه وآله وصحبه السلام عندما نهى رجلاً عن الزواج من إمرأة ذات جمال وحسب ومال لأنها لا تلد، وكرر النهي ثلاثاً وقال لـــه

" تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم " كان يؤكد هذا المعنى إذ بالإنجاب يكثر المسلمون وتقوى كلمة الله في الأرض، فكان من سنتنا ودينا الذي ينهى عن الرهبانية.

النكاح في الجاهلية وموقف الإسلام منه

تحدثت السيدة عائشة رضي الله عنها عن الزواج فقالت (إن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء :

الأول – نكاح مثل نكاح الناس اليوم : يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها.

والثاني – كان الرجل فيه يقول لإمرأته إذا طهرت من طمثها : أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، فيعتزلها زوجها ولا يمسها حتى يتبين حملها من ذاك الرجل، فإذا تبين حملها أصابها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد . وهذا هو نكاح الاستبضاع.

والثالث – نكاح الإلحاق : بأن يدخل الرهط دون العشرة على المرأة، فيصيبونها. وبعد الحمل والوضع بليال استدعتهم جميعاً وقالت لهم : قد عرفتم ما كان منكم، وقد ولدت، وهو إبنك يا فلان، تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها، ولا يستطيع أن يمتنع عن ذلك.

والرابع – نكاح البغاء : بأن يدخل على المرأة جمع كثير من الناس، فإذا حملت ووضعت اجتمعوا ودعوا القافة، ثم الحقوا ولدها بمن يرون، ودعي إبنه ولا يمتنع عن ذلك.

وجاء الإسلام فأبطل الأنكحة الثلاثة التالية وأبقى على الأول وهو النكاح الشرعي .

الأنكحة الفاسدة، والمراد بالفاسد والباطل منها، وحكم كل منهما، وأنواعهما

متى يكون النكاح فاسداً أو باطلاً ؟ لا بد لمعرفة ذلك من تحديد معنى البطلان والفساد في النكاح لدى الفقهاء .

إن البطلان والفساد في عقود النكاح مرتبطان بما اشترط الشارع من شروط صحة لابد منها لصحة العقد بحيث إذا تخلفت أو تخلف أحدها اعتبر العقد فاسداً، غير أنها لا تعتبر جزءاً بعد تكوين العقد كالأركان، فإذا انتفت بقي العقد موجوداً ولكنه غير صحيح ويسمى بالفاسد. وأما شروط الانعقاد في الزواج فهي توفر أركان العقد مع لوازم كل ركن. وأركان عقد الزواج كالعقود الأخرى لا بد فيه من عاقدين، ومحل العقد، وصيغة العقد المعبرة عن

إرادة العاقد. فركن الزواج الإيجاب والقبول اللازم لــه: العاقدان، ومحل العقد، وصيغة العقد، ويعتبر العقد موجوداً بتوفر هذه العناصر ولكنه غير صحيح إلا بالإشهاد .

وعليه فالنكاح الفاسد هو عقد توافرت فيه جميع الأركان وشروطها ولكن وجد فيــه خلل في أمر من الأمور التي تعتبر خارجية عن ماهية العقد وليست جزءاً منها اشترطها الشارع كشروط صحة لابد منها في كل عقد حسب نوعه.

وأما النكاح الباطل فهو نكاح أصاب الخلل أحد أركان العقد التي تعتبر جزءاً منه ولابد من وجودها بالقواعد اللازمة لكل ركن من هذه الأركان لتكوين العقد ويترتب على عــدم وجود أي ركن منها اختلال العقد وبطلانه.

هذا التقسيم من فاسد النكاح وباطله هو ما سار عليه بعض فقهاء الحنفية، وهذا ما يؤيدهم فيه كثير من فقهائنا المعاصرين لأن الآثار التي تترتب على النكاح الباطل غيرها في الفاسد.

وقد ثار كلام حول عدم كون المرأة محرمة على الرجل تحريماً مؤبداً أو مؤقتاً هل هــو شرط انعقاد أم شرط صحة؟ فقد يقول قائل : لقد ذكر الفقهاء أن حل المرأة للرجل شــرط صحة مع أن المرأة محل العقد. وقد يكون المقبول أن يكون ذلك شرط انعقاد لا شرط صحة، لأن شروط الإنعقاد إن تخلفت لم يكن للعقد وجود، وشروط الصحة إن تخلفت يكون العقــد موجوداً ولكنه فاسد.

والجواب على هذا الاعتراض كما ورد في كتاب الأحوال الشخصية للإمام محمد أبــو زُهرة : إن التفرقة بين شرط الانعقاد وشرط الصحة لها جدواها بالنسبة لعقود المعاملات المالية، لأن المذهب الحنفي يقرر فيها تفرقة جوهرية بين الباطل من العقود والفاسد، وأنه إن تخلــف شرط الانعقاد كان العقد باطلاً ولا وجود لــه، وان تخلف شرط الصحة كان لــه وجــود، ولكنه يكون فاسداً، أما النكاح فإنه من المعتمد عند كثيرين من الحنفية، والجاري على عباراتهم في كتبهم أنه لا فرق بين باطل النكاح وفاسده، ففساده باطل، وبأطله فاسد، لأن الشــارع لا يعترف لكليهما بوجود، وبهذا المعنى يقول كمال الدين بن الهمام في فتح القــدير: إن العقــد الباطل والفاسد في النكاح سواء، وعلى ذلك فالنكاح عند الحنفية نوعان إما نكاح صحيح أو غير صحيح، والعقد غير الصحيح لا يترتب عليه شيء مطلقاً : فلا تثبت نفقة ولا طاعــة ولا توارث بأي حال ولا حق لأحدهما قبل صاحبه ولكن إن حصل دخول في هذا العقــد غــير

الصحيح فهنا نجد واقعة لها تنظيم في أحكام الشارع الإسلامي، إذ أنه من المقرر أن الزنى فيه حد وأن الحدود تدرأ بالشبهات، وبالدخول في العقد غير الصحيح قد حدثت شبهة، وقد قسم فقهاء الحنفية الشبهة إلى ثلاثة أقسام :

١- شبهة الملك أو المحل.

٢- شبهة اشتباه أو شبهة فعل.

٣- شبهة عقد.

فشبهة الملك أو المحل تكون إذا كان في المحل دليلان أحدهما قوي يفيد التحريم مثل أن جارية أبنه ليست ملكاً لـه، ودليل آخر ضعيف قد يؤدي إلى الحل من قول الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم " أنت ومالك لأبيك " فإنه يفيد نوع ملكية للأب في مال الابن فهذا الدليل وإن لم يكن لـه من القوة ما يعارض الأول فهو يوجد شبهة في المحل، فالدخول فيه دخول بشبهة قوية لمكان الدليل المعارض للتحريم، وإن كان ضعيفاً، لأنه وإن لم يوجد حلاً أوجد شبهة حل في المحل. وحكم الدخول في هذه الشبهة أنه يسقط فيه الحد، ويمحو وصف الزنى فيثبت المهر، والعدة، والنسب.

وأما شبهة الاشتباه أو الفعل فهي الشبهة التي تحدث في نفس الشخص فيظن الحرام حلالاً من غير دليل من الشارع قوي أو ضعيف مثل من ظن بعض المحرمات عليه كأخته رضاعاً حلالاً لـه وهو يعلم العلاقة التي تربطه بها ولكنه يجهل التحريم فإن هذه الشبهة تسمى شبهة اشتباه لأن ذلك جهل بالشرع أو شبهة فعل لأن الشبهة صاحبت الفعل ولم تقم بالمحل، وشبهة الاشتباه إذا وجدت أسقطت الحد ولم تمح وصف الزنى، ولذلك لا تثبت العدة لأنه لا عدة من زنى، ولا يثبت معها النسب إلا في بعض الأقوال ، وما ثبوته في هذه الأقوال إلا لمصلحة الولد.

وأما شبهة العقد فقد ذكرها صاحب البحر ضمن أقسام الشبهة ، أي أن صورة العقد، وهي الإيجاب والقبول الصادرة عن عاقدين لعبارتهما اعتبار شبهة في ذاتها، فالدخول في هذه الصورة دخول شبهة ولو كان يعلم فساد العقد وعدم صحته، وهذه لدى أبي حنيفة وحده، وهي تسقط الحد، وإذا سقط الحد فإن المهر لا محالة يثبت .

والعقد الفاسد في جميع أحواله وصوره لا يثبت توارثاً ولا نفقة، وإن ثبتت حرمة المصاهرة أحياناً فليست بسبب العقد ولكن هي ثابتة بالدخول.

وإذا كان الحنفية الذين يوجد عندهم مرتبة الفساد بشكل واضح في فقههم وخاصة فقه المعاملات لم يفرقوا في النكاح بين الفاسد والباطل، فإننا نرى الجمهور من الفقهاء الذين لا يضعون مرتبة الفساد أصلاً في فقههم لا يفرقون بين الباطل والفاسد في مراجعهم، فباطل النكاح وفاسده عندهم واحد.

وعن الإمام مالك في المدونة الكبرى : والنكاح ينقسم على قسمين : صحيح وفاسد : فالصحيح هو ما جوزته السنة والقرآن، والفاسد ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١- نكاح فاسد لعقده .

٢- نكاح فاسد لصداقه.

٣- نكاح فاسد لشروط فاسدة اقترنت به.

فأما ما فسد لعقده فينقسم على قسمين : قسم متفق على فساده، وقسم مختلف فيه، فالقسم المتفق على فساده، مثل نكاح من لا يحل له نكاحها من ذوات المحارم من نسب أو رضاع، ومثل نكاح المرأة في عدتها أو على ابنتها أو على أمها أو على أختها وما أشبه ذلك ممن لا يجوز له الجمع بينهما، أو نكاح المجوسية أو الأمة الوثنية وما أشبه ذلك، فهذا القسم يفسخ النكاح فيه قبل الدخول وبعده، ويكون فيه الصداق المسمى.

وأما القسم المختلف في فساده مثل نكاح الشغار، ونكاح المُحرم، والنكاح والإمام يخطب يوم الجمعة، ونكاح من نكح على خطبة أخيه، وما أشبه ذلك.

وأما ما فسد لصداقة مثل أن يتزوج الرجل المرأة بحرام كالخمرة والخنزير أو بغرر مثل الثمر قبل أن يبدو صلاحه، والعبد الآبق، والبعير الشارد، أو الصداق إلى أجل مجهول أو ما أشبه ذلك، فهذا القسم يفسخ فيه النكاح قبل الدخول ويصبح بعده بصداق المثل، وقد روي عن مالك بأنه يفسخ قبل الدخول وبعده، وبعض أهل العلم ومنهم أبو حنيفة لا يرون فسخه ويصححونه بصداق المثل قبل الدخول وبعده.

وأما ما فسد للشرط الفاسدة المقترنة به : وهي كثيرة لا تحصر بعدد ومنها ما يفسخ النكاح به قبل الدخول وبعده، ومنها ما يفسخ به النكاح قبل الدخول ويثبت بعده، ومنها ما يمضي بالصداق المسمى، ومنها ما يرد إلى صداق المثل، ومنها ما يتفق على وجه الحكم فيه، ومنها ما يختلف فيه.

واختلف في لزوم الطلاق وكون الميراث في الأنكحة الفاسدة على ثلاثة أقوال في المذهب وهي ثابتة في المدونة :

أحدها : أن كل نكاح كان الزوجان مغلوبين على فسخه فالطلاق فيه ولا ميراث مثل نكاح الشغار ونكاح المُحرم، وما كان صداقه فاسداً فأدرك قبل الدخول.

ثانيها : أن كل نكاح يفسخ قبل الدخول ويثبت بعده ففيه الطلاق والميراث قبل الدخول وبعده، وإن كان مختلفاً فيه فلا طلاق ولا ميراث.

ثالثها : كل نكاح اختلف في تحريمه وإن غلبا على الفسخ فيه قبل الدخول وبعده ففيه الطلاق والميراث قبل الدخول وبعده.

وعلى الرغم من عدم تفرقة الجمهور بين باطل النكاح وفاسده نجد أن بعض فقهاء الحنفية يفرقون بين الباطل والفاسد في النكاح ويقسمونه إلى باطل وفاسد وصحيح، ومن تتبع آراء الفقهاء المحدثين نجد أن أغلبهم يميل إلى هذا التقسيم الأخير للنكاح فيقسمونه إلى باطل وفاسد وصحيح، ويرتبوا لكل واحد آثاره الخاصة به على اعتبار أن باطل النكاح عقد غير منعقد شرعاً فهو غير موجود أصلاً. ولا شك أن نكاحاً هذه صفته لا يسمى نكاحاً والآثار التي تترتب عليه تختلف كلية عن الآثار التي تترتب على عقد منعقد ولكن اختل فيه شرط من شروط الصحة. فواقع هذا غير واقع ذاك.

ولذلك نستطيع أن نضع ضابطاً للتفرقة بين النكاح الباطل والفاسد وهو أن الباطل هو ما اتفق الفقهاء على تحريمه وأجمعوا على ذلك وأما الفاسد فهو من اتلف الفقهاء فيه. ولذلك فإن النكاح الباطل هو ما اختل شرط من شروط انعقاده:

١- من عدم توفر الإيجاب والقبول، أي عدم وجود طرفين في العقد لأن العقد من طرف واحد في النكاح يبطل النكاح.

٢- من عدم تحريم محل العقد تحريماً مؤبداً على الناكح.

٣- من الإلتزام بالصيغة المطلوبة في عقد النكاح، فيكون القبول بلفظ الماضي، ولا يكون العقد معلقاً على شرط ولا مضافاً للمستقبل.

<u>وأما أنواع النكاح الباطل حسب اختلال شروط الإنعقاد فهي :</u>

١- زواج فاقد الأهلية كالمجنون والصبي غير المميز، ويلحق بالمجنون المعتوه والسكران فاقد الوعي .

٢- الزواج بمحرمة قطعية لا شبهة فيها متفق عليها بين الفقهاء، كالعقد على الأم أو الأخت أو البنت، وكالعقد على زوجة آخر، وعقد المسلمة على غير المسلم، وعقد المسلم على غير ذات دين سماوي، فكلها عقود باطلة لا وجود لها في نظر الشارع.

٣- إذا لم يتحد مجلس الإيجاب والقبول ولم يكن القبول مطابقاً للإيجاب كان العقد باطلاً.

٤- إذا كانت صيغة العقد بلفظين لا يعبر بهما عن الماضي، أو أحدهما عن الأمر أو المضارع والآخر عن الماضي، فلفظ يفيد معنى الوعد لا ينعقد به العقد لأن الزواج يجب أن يصان عن احتمال المساومة والوعد، والقرائن والأعراف لها دور في تمييز الوعد عن العقد فضلاً عن صيغة الأفعال.

٥- وإذا كان العقد معلقاً على شرط فإنه لا ينعقد إلا عند حصول الشرط المعلق عليه، ولذلك فإن التعليق على أمر محتمل الوجود وغير محقق في الحال لا يصح به عقد الزواج أبداً مثل : إن نجحت في الامتحان زوجتك إبنتي .

٦- وإذا كان العقد مضافاً إلى زمن مستقبل فقد بطل كالقول لها تزوجتك بعد أسبوع أو بعد شهر وقبلت ذلك فإن الزواج لا ينعقد ، لأن عقد الزواج يجب أن يكون منجزاً.

وأما أنواع الأنكحة الفاسدة (كما ورد في بداية المجتهد) فهي نوعان : ما ورد النهي فيها مصرحاً، وما اعتبرها الشرع فاسدة. أما النوع الأول فهي أربعة : نكاح الشغار ، ونكاح المتعة، والخطبة على خطبة أخيه، ونكاح المحلل.

ويمكن بيانها فيما يلي :

١- نكاح الشغار :

وقد عرفه إبن رشد في بداية المجتهد فقال : وأما نكاح الشغار فإنهم أتفقوا على أن صيغته أن ينكح الرجل وليته لرجل آخر على أن ينكحه الآخر وليته ولا صداق بينهما، واتفقوا على أنه نكاح غير جائز بثبوت النهي عنه. واختلفوا إذا وقع هل يصح بمهر المثل أم لا ؟

فقال مالك لا يصح ويفسخ أبداً قبل الدخول وبعده كما جاء في المدونة : إذا دخل بها فسخ النكاح ولا يقيم على النكاح على حال دخل بها أو لم يدخل، ويفرض لها صداق مثلها ويفرق بينهما.

وقال إبن القاسم لا يفسخ إذا دخلا بهما ويفرض صداق مثلهما.

وبه قال الشافعي في الأم وأضاف إن سمي لإحداهما صداقاً أو لهما معاً ثبت النكاحان معاً وبطل المهر الذي سميا وكان لكل منهما مهر مثلها إن مات وطئها أو نصف مهرها إن طلق قبل الدخول.

وقال الحنفية في فتح القدير بصحة هذا العقد وبطلان الشرط لأن الفساد هنا يتعلق بالمهر لا بالعقد وإذا فسد المهر صح العقد ولزم مهر المثل.

وقال إبن حزم في المحلى يفسخ نكاح الشغار على أي حال كان سمي مهراً أم لم يسم، ولا يترتب عليه شيء.

وسبب الاختلاف في نكاح الشغار هو هل النهي المعلق بذلك معلل بعدم العوض أو غير معلل ، فإن كان غير معلل لزم الفسخ على الإطلاق وإن كانت العلة عدم الصداق صح بفرض صداق المثل، مثل العقد على خمر أو خنزير، فقد أجمعوا على أنه لا يفسخ إذا مات بالدخول ويكون فيه مهر المثل.

٢- نكاح المتعة :

وهو أن يقول رجل لإمرأة أتمتع بك كذا يوماً أو كذا شهراً وأعطيك مبلغ كذا من المال. وهذا العقد باطل لا يترتب عليه أي أثر من آثار عقد الزواج.

قال ابن رشد في بداية المجتهد : وأما نكاح المتعة فقد تواترت الأخبار من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بتحريمه إلا أنها اختلفت في الوقت الذي وقع فيه التحريم، ففي بعض الروايات أنه حرمها يوم خيبر، وفي بعضها يوم الفتح، وفي بعضها في غزوة تبوك ، وفي بعضها في حجة الوداع ، وفي بعضها في عمرة القضاء، وفي بعضها عام أو طاس، وأكثر الصحابة وجميع فقهاء الأمصار على تحريمها، وحتى إبن عباس الذي روي عنه إباحتها فقد عاد عنها في أواخر حياته، وعندما قالوا له لقد سارت بفتياك الركبان قال : ما هذا قصدت، وما هي إلا للمضطر كالميتة ولحم الخنزير – والشيعة الجعفرية هم الذين أباحوا نكاح المتعة مستندين إلى الآية الكريمة { فما استمتعم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة } مع أن هذا الدليل مردود عليهم لأن لفظ الاستمتاع هنا جاء لبيان أحكام الزواج الصحيح الدائم بدليل سياق

الآية قبلها وبعدها، فالإستمتاع هنا الدخول بالزوجة ، والأجر هو المهر. كما استدل الجمهور أيضاً على بطلان نكاح المتعة بقوله تعالى في أوصاف المؤمنين { والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم } والمتمتع بها ليست زوجة باتفاق فقهاء المسلمين حتى الشيعة أنفسهم.

وأما رأي زفر الذي نقله إبن حزم في المحلى برواية عن عمر أنه أباح المتعة بشهادة عدلين، فيمكن تأويله بأن نكاح المتعة إذا تم أمام شاهدين فقد أصبح نكاحاً مؤقتاً بأجل محدد فيلغى الشرط ويبقى العقد مؤيداً .

وروي عن طريق عبد الرزاق عن معمر عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن الربيع بن سيرة الجهني عن أبيه قال :

خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الحديث وفيه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يخطب ويقول : من كان تزوج امرأة إلى أجل فليعطها ما سمى لها ولا يسترجع مما أعطاها شيئاً ويفارقها فإن الله حرمها عليكم إلى يوم القيامة.

يقول ابن حزم في المحلى وما حرم إلى يوم القيامة فقد أمنا فسخه.

٣- الخطبة على خطبة أخيه :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا يبع أحدكم على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب " .

قال إبن رشد في بداية المجتهد : فأما الخطبة على الخطبة فإن النهي في ذلك ثابت عن النبي عليه الصلاة والسلام واختلفوا هل يدل ذلك على فساد النهي عنه أو لا يدل ، وإن كان يدل ففي أي حالة يدل .

ويقول محمد أبو زُهرة : إن عدم جواز الخطبة على خطبة غيره أمر ديني، فالخاطب على خطبة أخيه يأثم ولكن ذلك الإثم لا أثر له في صحة العقد لأنه لم يصاحب العقد بل كان لأمر سبقه ولم يتصل بشروط صحته ولا بأركانه، وهذا القول هو أحد أقوال ثلاثة :

الأول – قول جمهور الفقهاء من أن التحرير هنا دياني، ويجوز العقد قضاء، وجعلوا له نظيراً في عدم تأثيره في صحة العقد كمن توضأ بماء مغتصب تصح صلاته ولكن يأثم بالاغتصاب، فالإثم اتصل بالوسائل ولم يصب العقد.

والثاني – قول داود الظاهري من أنه إذا تزوجها الخاطب على خطبة أخيه كان الزواج غير صحيح ويفسخ لأن النهي منصب على النكاح لا على الخطبة في ذاتها أو وحدها إذ النهي عنها ما كان إلا لأنها وسيلة للزواج ، فالنهي لأجله فيكون فاسداً ويجب الفسخ دخل بها أم لم يدخل.

والثالث – ما روي عن مالك وهو ثلاثة أقوال : قول الجمهور، وقول الظاهرية، وقول بأن الفسخ يكون قبل الدخول ولا يجوز بعده، لأنه بالدخول قد تأكد العقد فلا يسوغ الفسخ والإثم في عنق صاحبه ويلازمه.

٤– نكاح المحلل :

وهو ما يقصد به تحليل المطلقة ثلاثاً، وقد قال مالك : هو نكاح مفسوخ .

وقال أبو حنيفة والشافعي هو نكاح صحيح. وسبب اختلافهم مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام . " لعن الله المحلل " فمن فهم من اللعن التأثيم فقط قال النكاح صحيح، ومن فهم من التأثيم فساد العقد تشبيهاً بالنهي الذي يدل على فساد المنهي عنه قال النكاح فاسد.

وقال إبن قدامة في المغني إن تزوجها على أن يطلقها في وقت معين لم ينعقد النكاح.

وقال الشوكاني في نيل الأوطار – يقول الشافعي : المحلل الذي يفسد نكاحه هو من تزوجيها ليحلها ثم يطلقها، وأما من لم يشترط ذلك في عقد النكاح فعقده صحيح لا داخلة فيه سواء شرط عليه ذلك قبل العقد أو لم يشترط، نوى ذلك أم لم ينوه.

وروي عن أبي حنيفة ثلاث روايات : الأولى – كقول الشافعي ، والثانية إذا نوى الثاني والمرأة التحليل للأول لم تحل له بذلك، والثالثة إن شرط عليه في نفس العقد أنه إنما تزوجها ليحلها للأول فإنه نكاح صحيح ويبطل الشرط.

هذه هي الأنكحة الفاسدة بالنهي، وأما الأنكحة الفاسدة بمفهوم الشرع بأنها تفسد :

فهي : إما بإسقاط شرط من شروط صحة النكاح، وإما لتغيير حكم واجب بالشرع مما هو عن الله عز وجل، وإما بزيادة تعود إلى إبطال شرط من شروط الصحة. ويمكن بيان هذه الثلاثة كما يلي :

١– من حيث الزيادات فإنها لا تفسد النكاح باتفاق ، ولكن اختلف العلماء في لزوم الشرط، كأن تشترط عدم الزواج عليها أو التسري أو النقل من بلدها، فقال مالك إن اشترطت ذلك لم يلزمه إلا بيمين عتق أو طلاق فإن ذلك يلزمه إلا أن يطلق أو يعتق من أقسم

عليه، وبذلك قال الشافعي وأبو حنيفة، وكذلك مالك لا يعتبره من الشروط المفسدة للنكاح، فإن اشترطت عليه أن لا يتزوج عليها ولا يتسرى فالنكاح جائز والشرط باطل . وقال مالك في المدونة إن حطت شيئاً من مهرها قبل عقد النكاح فشرطها باطل إلا ما كان في عتق أو طلاق، أما إن حطت بعد عقد النكاح أو أعطته شيئاً مقابل ألا يتزوج عليها لزمه ذلك وإن تزوج فهي طالق ثلاثاً. أما أحمد بن حنبل فقد أجاز شرط عدم الزواج ثانية على الزوجة.

وأما سبب اختلافهم فهو معارضة العموم للخصوص ، فأما العموم فحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال في خطبته ، كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل لو كان مائة شرط " . وأما الخصوص فحديث عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " أحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج " .

٢- ومن حيث الأنكحة الفاسدة لتغيير حكم واجب بالشرع من أحكامه مما هو عن الله عز وجل مثل :

١. نكاح المحرم: فقد قال مالك والشافعي وأحمد لا ينكح المُحرم ولا ينكح فإن فعل فالنكاح باطل . وقال أبو حنيفة لا بأس بذلك.

وسبب الاختلاف تعارض النقل في هذا الباب، فحديث إبن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو مُحرم. وعارضه أحاديث كثيرة عن ميمونة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال. وحديث " لا ينكح المُحرم ولا ينكح ولا يخطب ". وفي المغني أن نكاح المُحرم لنفسه أو لغيره أو لُمحرم أو على مُحرمه كله نكاح فاسد.

٢. النكاح وقت صلاة الجمعة لقوله تعالى " إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله " فقد اختلف الفقهاء في صحة العقد والإمام يخطب لصلاة الجمعة ، فمنهم من قال لا يصح، ومنهم من قال بصحته وعليه الإثم، أي أن الإثم دياني لا قضائي.

٣. النكاح من غير إذن الولي فأنه لا يصح عند الجمهور إلا أبو حنيفة الذي قال بأن لها أن تزوج نفسها وغيرها وتوكل في النكاح لقوله تعالى " ولا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" وفي قول آخر لأحمد أن لها تزويج أمتها مما يدل على صحة عبارتها في النكاح فلها أن تزوج نفسها بإذن وليها وأن تزوج غيرها بالوكالة. وإن عضلها الولي فالسلطان ولي من لا ولي له.

٣- الانكحة الفاسدة لإسقاط شرط من شروط صحة الزواج والتي عرفها الفقهاء بأنها لا بد من توافرها في العقد ليكون صحيحاً وإن كانت لا تعتبر جزءاً من تكوين العقد كالأركان، فإذا انتفت كان العقد موجوداً ولكنه غير صحيح. أما ماهي شروط صحة الزواج فهي ثلاثة :

١. وجود شاهدين . ٢. حل المرأة للرجل. ٣. عدم التوقيت.

١. أما وجود الشاهدين فقد اتفق أبو حنيفة والشافعي ومالك على أن الشهادة من شروط النكاح واختلفوا هل هي شرط تمام يؤمر به عند الدخول أو شرط صحة يؤمر به عند العقد، واتفقوا على عدم جواز نكاح السر، واختلفوا إذا أشهد شاهدان ووصيا بالكتمان هل هو سر أو ليس بسر، فقال مالك هو سر ويفسخ، وقال أبو حنيفة والشافعي ليس بسر، وقال مالك مالك في المدونة إذا تزوج بغير بينة فالنكاح جائز ويشهد الشاهدان فيما يستقبلان، فالنكاح بغير شهود فاسد ويجب الفسخ ولكنه لايشترطه عند العقد بل يجوز تأخيره لحين الدخول ويشهد. ولذلك فلا محل للقول بأن المالكية لا يشترطون الإشهاد على عقد الزواج، ولعلهم يضيفون إلى ذلك العلانية والإشهار.

وجاء في المحلى لإبن حزم: ولا يتم النكاح إلا بإشهاد عدلين فصاعداً أو بإعلان عام، فإن استكتم الشاهدان لم يضر ذلك شيئاً.

والمشهور لدى أحمد أن النكاح لا ينعقد إلا بشاهدين، وعنه قول آخر أنه يصح بغير شهود .

وفي نيل الأوطار للشوكاني بأن الإشهاد شرط لصحة النكاح.

وعن مالك أن الرجل إذا نكح وأمر الشهود بالكتمان فلا يجوز . وهذا يختلف عن التزويج بغير بينة دون أستسرار لأن مالكاً شرط أن يشهد الشهود فيما يستقبل.

وعندي أبي حنيفة أن العقد صحيح ولو وصوا الشاهدين بالكتمان لأن وجود الشاهدين على عقد الزواج يكفي عن الإعلان لأن الشهادة في حد ذاتها إعلان وتتم بها العلانية، فالعقد صحيح حتى مع توصية الشهود بالكتمان وذلك لأن الأحاديث بشأن ذلك عامة ومطلقة.

وسبب الخلاف هو في وصف الشهادة هل تعتبر حكماً شرعياً واجباً لذاته أم هي وسيلة لسد ذريعة النكران والجحود. فمن قال بأنها حكم شرعي قال بأنها شرط صحة، ومن قال توثيق قال شرط تمام، وللشهود شروط يجب توافرها من أهلية وعدالة وعدد ودين وسماع صيغة العقد.

٢. وأما شرط عدم التوقيت فلا يجوز أن يكون في صيغة العقد ما يدل على عدم التأبيد لفظاً أو دلالة. وللزواج غير المؤبد صورتان:

١- الزواج المؤقت .

٢- وزواج المتعة.

أما الزواج المؤقت فهو ما كانت صيغته بلفظ من الألفاظ التي تستعمل في عقد النكاح مقترناً بما يدل على التأقيت أمام شاهدين. وهذا الزواج فاسد لأنه لا يحقق الغرض الأسمى من عقد النكاح وهو الاستقرار للتناسل وتربية الأولاد، قال تعالى " ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ".

والفرق بين الزواج المؤقت وزواج المتعة الذي سبق الحديث عنه أن المؤقت يكون بلفظ الزواج أما المتعة فيكون بلفظ التمتع، والنكاح المؤقت فيه شاهدان مما ليس في المتعة، مما دعا بعض فقهاء الحنفية إلى القول بأن المؤقت يصح لأنه عقد اقترن بشرط فيلغى الشرط ويصح العقد.

وسبب تصحيح زفر للنكاح المؤقت هو أن هذا النكاح توافرت فيه شروط الانعقاد وشروط الصحة ولكن اقترن به شرط فاسد هو شرط التأقيت فهذا الشرط يلغى ويصح العقد لأن النكاح المؤقت تم أمام شاهدين على عكس نكاح المتعة بلا شهود.

والنكاح المؤقت باطل عند مالك ويفسخ، وهذه هي المتعة، فالنكاح المؤقت باطل عند الجمهور ولم يخالف في ذلك إلا زفر من أئمة الحنفية.

٣. وأما شرط عدم حرمة المرأة تحريماً فيه شبهة أو فيه اختلاف بين الفقهاء، بمعنى ألا يكون بين الزوجين مانع من موانع الزواج، واختلف الفقهاء على تحريمه أو كان في العقد شبهة وذلك مما يميز هذه الشروط من الموانع المجمع على تحريمها التي تتعلق بانعقاد العقد لا بشروط صحته. فأسباب التحريم بسبب القرابة أو المصاهرة أو الرضاع هي شروط إنعقاد يبطل الزواج

معها وأما من تزوج أخت مطلقة لا تزال في العدة من طلاق بائن فهو فاسد لأنه محل خلاف بين الفقهاء. وعليه فمن شروط صحة الزواج حلية المرأة للرجل بلا شبهة أو اختلاف بين الفقهاء لأن الأنكحة المختلف فيها لها شبهة دليل يقتضي الحل لدى أبي حنيفة، مما يختلف عن عقد غير المسلم على المسلمة، أو على من هي في عصمة الغير ، لأن هذا تحريم بدليل قطعي لا شبهة فيه، وعليه فإن كل شبهة أساسها اختلاف فقهي لوجود دليل للحل، كمن يتزوج ممن لا يعلم سبباً محرماً لوفاة الزوج ثم يعلم أنه حي، وكمن يتزوج ممن يظن أنه لا تربطه بها أي علاقة ثم يعلم أنها محرمة، فإن في هذه الأحوال وجد دليل الحل بما علمه عن المرأة قبل أن يعلم بالحرمة.

فتحريم الجمع بين المحارم أمر متفق عليه ولكن العقد على الثانية في عدة الأولى محل اختلاف:

فقد قال الشافعية والمالكية بجواز الجمع ولو لم تمض العدة لأن الطلاق البائن يقطع الزوجية خلافاً للطلاق الرجعي. وقال الحنفية والحنابلة بأن الطلاق البائن لا يقطع الزوجية بما فيه من نفقة، ولذلك لا يجوز الزواج في عدة الطلاق البائن.

وتحريم الزواج من مطلقته البائنة منه دون أن تنكح زوجاً غيره إذ لا تحل لـه بالعقد فقط بل لابد من الدخول بالزوج الآخر لقوله عليه السلام" لا حتى يذوق عسيلتها وتذوق عسيلته " ، وهذا رأي الجمهور.

ويحرم الزواج من خامسة وفي عصمته أربع، ويعتبر فاسداً، وهو رأي الجمهور وإن خالف الشافعي في الجمع في العدة من طلاق بائن إذ أباح الجمع بين المحارم إن كانت تعتد من طلاق بائن.

ويحرم زواج الأمة وعنده حرة، كما رأى الشافعي إلا إذا كان عاجزاً عن متونة الحرة عملاً بنص الآية " فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات " . أما الحنفية فلعدم وجود مقياس للقدرة فجعلوا المانع أن يكون في عصمته حرة فعلاً.

ويحرم التزوج ممن لاعنها وهو نكاح فاسد حرمته الشريعة ولو عاد وكذب نفسه وحُد حد القذف جاز لـه الرجوع إلى زوجته عند الحنفية خلافاً للجمهور الذين قالوا بالحرمة المؤبدة.

وأما الأنكحة الفاسدة بسبب الأصدقة فكثيرة ويصعب حصرها. فقد اتفق الفقهاء على أن الصداق شرط صحة ولا يجوز التواطؤ على تركه، واتفقوا على أنه ليس لأكثره حد، واختلفوا في أقله. وقد أجمعوا على أن نكاح التفويض جائز وهو أن يعقد النكاح دون صداق، لقوله تعالى " لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة " .

فقد ورد في المدونة الكبرى أن الزواج بغير صداق مفسوخ مالم يدخل بها، فإن دخل بها كان لها صداق مثلها ويبقيان على نكاحهما. وهذا يختلف عن عدم ذكر الصداق أو عن القول أن لا صداق عليك ، فهذا نكاح تفويض،وهذا جائز.

وقال مالك أيضاً بأن الخيار في النكاح يفسده، ويفسخ النكاح ويفرق بينهما مالم يدخلا فإن دخلا فلها الصداق الذي سمي. وان قال بالصداق المؤخر إلى موت أو فراق فهو مفسوخ عند مالك مالم يدخل بها فإن دخل أجاز النكاح وجعل لها صداق مثلها.

وأما الصداق الحرام أو الفاسد فإنه لا يفسد النكاح عند ابن حنبل وذلك لإنفراد النكاح عن ذكر الصداق. وأما عند مالك فإن كان قبل الدخول يفسخ لأنه أشبه بنكاح الشغار وإن كان بعد ثبت . وفي المحلى لابن حزم أن كل نكاح عقد على صداق فاسد أو على شرط فاسد فهو نكاح فاسد مفسوخ أبداً عملاً بظاهر النصوص من قوله عليه السلام " كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل" .

وأما حكم النكحة الفاسدة إذا وقعت فقد قال إبن رشد في بداية المجتهد بأن حكم الأنكحة الفاسدة إذا وقعت أن منها ما اتفقوا على فسخه قبل الدخول وبعده، وهو ما كان منها فساداً بإسقاط شرط متفق على وجوب صحة النكاح بوجوده، مثل أن ينكح محرمة العين، وهذا ما نسميه النكاح الباطل لأنه نكاح غير منعقد أصلاً، فنجد أن إبن رشد يقول عنه فاسد لعدم تفرقتهم بين باطل النكاح وفاسده، ولكنه يفرض فسخه قبل الدخول وبعده .

ومنها ما اختلفوا فيه بحسب اختلافهم في ضعف علة الفساد وقوتها، ولماذا يرجع من الإخلال بشروط الصحة، كما قال مالك، والأكثر مع فسخه قبل الدخول ويثبته بعده، والأصل فيه عنده أن لا فسخ، ولكن يحتاط بمنزلة ما يرى في كثير من البيع الفاسد أنه يفوت بحوالة الأسواق وغير ذلك، ويشبه أن تكون هذه عنده هي الأنكحة المكروهة وإلا فلا وجه

للفرق بين الدخول وعدم الدخول والإضطراب في المذهب في هذا الباب كثير، وكأن هذا راجع عنده إلى قوة دليل الفسخ وضعفه، فمتى كان الدليل عنده قوياً فسخ قبله وبعده ومـــتى كـــان ضعيفاً فسخ قبل ولم يفسخ بعد، وسواء كان الدليل القوي متفقاً عليه أو مختلفاً فيه، ومن قبـــل هذا اختلف المذهب في وقوع الميراث في الأنكحة الفاسدة إذا وقع قبل الفسخ، وكذلك وقـــوع الطلاق فيه فمرة اعتبر فيه الاختلاف والاتفاق ومرة اعتبر فيه الفسخ بعد الدخول أو عدمه.

وقد جاء في المغني لإبن قدامة الحنبلي أن الأنكحة الباطلة هي كنكاح الزوجة أو المعتدة أو شبهه، فإذا علما الحل والتحريم فهما زانيان وعليهما الحد ولا يلحق النسب فيه، ويساوي الفاسد الصحيح في اللعان إذا كان بينهما ولد يريد نفيه عنه لكون النسب لاحقاً به فإن لم يكن ولد فلا لعان بينهما لعدم الحاجة إليه، ويجب العدة بالخلوة فيه، وعدة الوفـــاة بـــالموت فيـــه والإحداد وكل ذلك احتياطاً لها، ويقارن الصحيح في أنه لا يثبت التوارث ولا تحصـــل بـــه الإباحة للمتزوج ولا تحل للزوج المطلق ثلاثاً بالوطء فيه ، ولا يحصل الإحصات بالوطء فيـــه، ولا يثبت حكم الإيلاء باليمين فيه، ولا يحرم الطلاق فيه في زمن الحيض.

وإذا نكح رجل إمرأة نكاحاً متفقاً على بطلانه مثل أن ينكح ذات محرمة أو معتدة يعلم حلها وتحريمها فلا حكم لعقده، والخلوة بها كالخلوة بالأجنبية لا توجب عدة، وكذلك المـــوت عنها لا يوجب عدة الوفاء، وإن وطئها اعتدت لوطئه بثلاثة قروء منذ وطئها سواء فارقهـــا أو مات عنها كما لو زنى بها من غير عقد، وإن نكحها نكاحاً مختلفاً فيه فهو فاسد.

ومن كل ما مضى نستخلص النتائج التالية :

في العقد الفاسد : إذا تزوجت المرأة تزويجاً فاسداً لم يجز تزويجها لغير من تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها، وإذا إمتنع عن ذلك فسخ الحاكم نكاحه، كما نص أحمد. وأما الامام الشافعي فقد قال : لا حاجة لفسخ ولا طلاق لأنه نكاح غير منعقد أشبه النكاح في العـــدة. وعن أحمد في المغني أيضاً أنه لا حد في وطء النكاح الفاسد سواء اعتقد حله أو حرمته. وعـــن أحمد ما يدل على أنه يجب الحد بالوطء في النكاح بلا ولي إذا اعتقد حرمته، ومن اعتقد بحلـــه ليس عليه إثم ولا أدب لأنه من مسائل الفروع المختلف فيها، ومن اعتقد حرمته أثم وأدب وإن أتت بولد لحقه نسبه.

أما الأنكحة الباطلة فإن علما الحل والتحريم فهما زانيان وعليهما الحد ولا يلحق النسب فيه. وعلى ذلك فالزواج الباطل لا يترتب عليه أي أثر سواء كان ذلك قبل الدخول أو بعده، فكل صلة تمت بين رجل وامرأة لا تحل له شرعاً أو لم تتوافر فيها شرائط الانعقاد لا يعتبر عقداً بحيث تستطيع المرأة أن تعقد على شخص آخر وتتزوج زواجاً شرعياً لأنها لم ترتبط بأي رباط زوجي في العقد الباطل وتعتبر الصلة صلة غير مشروعة، ولذلك فإن علما الحل والتحريم فهما زانيان وعليهما الحد وإن لم يعلما دفع الحد وفرق بينهما ولا حاجة إلى طلاق وإن وطئها تعتد بثلاثة قروء سواء من موت أو فراق.

أما الزواج الفاسد : فقبل الدخول كالباطل سواء بسواء، لا أثر له وحكمه وجوب التفريق بين الزوجين ، أما بعد الدخول فتترتب بعض الآثار ، ويجب التفريق أيضاً بين الزوجين ، وهذه الآثار هي :

١- من ناحية المهر : تستحق الزوجة بالزواج الفاسد بعد الدخول الأقل من المهر المسمى وهو المهر المتفق عليه بين الزوجين أو مهر المثل.

٢- ومن ناحية النسب : إذا جاءت الزوجة بالزواج الفاسد بولد فيثبت نسبه بأبيه وأمه حرمة للولد مع وجوب التفريق في جميع حالات الزواج الفاسد.

٣- ومن ناحية المصاهرة : يحرم على الزوج بالزواج الفاسد بعد الدخول كما يحرم على الزوجة المحرمات بالمصاهرة فلا يجوز أن يتزوج أمها أو إبنتها كما لا يجوز لها أن تتزوج أباه أو إبنه.

٤- ومن ناحية وجوب العدة : فتجب العدة على الزوجة بالتفريق لمعرفة براءة الرحم، ولو مات الزوج فالواجب عليها عدة الطلاق لا عدة الوفاة.

٥- ومن ناحية نفقة العدة : فلا نفقة في عدة زواج فاسد وفق ما ذهب إليه الفقهاء، ولا تستحق الزوجة بالزواج الفاسد النفقة الزوجية ولو لم يحصل الدخول لأن النفقة الزوجية هي أثر من آثار الزواج الصحيح، ولكن إذا جهلت الزوجة سبب فساد النكاح فإنها تستحق النفقة، ولا ميراث بينهما.

١٤ ■ الإجماع كأصل فقهي

تعريف الإجماع : يطلق الإجماع في اللغة باعتبارين :

أحدهما : العزم على الشيء والتصميم عليه، ومنه يقال أجمع فلان على الأمر أي عزم عليه، وإليه الإشارة بقوله تعالى " فأجمعوا أمركم وشركاءكم " وبقوله صلى الله عليه وسلم " لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل " أي يعزم.

وثانيهما : الإتفاق ، ومنه يقال أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه، وعلى هذا فاتفاق كل طائفة على أمر من الأمور أياً كان هذا الأمر يسمى إجماعاً، وهذا المعنى يحتاج إلى التصميم أيضاً .

ونلاحظ الفرق بين المعنيين أن الأول يطلق على عزم الواحد بينما الثاني لا بد فيه من متعدد.

والإجماع في الإصطلاح هو :

الإتفاق على حكم واقعة من الوقائع بأنه حكم شرعي، ولكن اختلف فيمن يكون إجماعهم دليلاً شرعياً.

فقد عرفه النّظام – بأنه كل قول قامت حجته، وإن كان قول واحد.

وعرفه الغزالي – بأنه اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية.

وعرفه جمهور العلماء – بأنه اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي.

ومن شرح تنقيح الفصول للقرافي المالكي – الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور، والمقصود بأهل الحل والعقد هم المجتهدون في الأحكام الشرعية، وبأمر من الأمور أي الشرعيات والعقليات والعرفيات.

وفي اللمع في أصول الفقه للشيرازي الشافعي – الإجماع هو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة.

ويقول : واعلم أن الإجماع يعرف بقول وفعل، وقول وإقرار، وفعل وإقرار، فأما القول فهو أن يتفق الجميع على الحكم بأن يقولوا كلهم هذا حلال أو حرام، والفعل أن يفعلوا كلهم الشيء. وأما اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة ليس بإجماع، ولكن ذهب أبو اسحق الأسفراييني، وجماعة إلى أن إجماعهم قبل نسخ ملتهم يعتبر حجة.

وفي شرح الأسنوي ، وكذلك البدخشي، فالإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور.

وقد ذهب بعضهم إلى أن الإجماع ليس محالاً ولكنه يتعذر الوقوف عليه لاحتمالات كثيرة، ولذلك قال الإمام أحمد رضي الله عنه : من ادعى الإجماع فهو كاذب.

أما الإمام مالك رضي الله عنه فيقول : إن الإجماع الذي يعتبر دليلاً شرعياً هو إجماع أهل المدينة.

وقال جماعة من العلماء : إن إجماع العترة أي عترة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم دليل شرعي.

وقال آخرون : إن إجماع الخلفاء الراشدين دليل شرعي.

وقال غيرهم : إن إجماع الصحابة فقط دليل شرعي.

وتبعاً لاختلاف العلماء في تعريف الإجماع تتعدد أنواعه. وسنحاول أن نبحث كل نوع على حدة مبينين أدلة من قالوا به والرد عليهم لنتوصل إلى أقوى الأدلة في الإجماع المعتبر كثالث مصدر من مصادر التشريع، ولنرى حجية كل نوع، وعلى ذلك نبحث أنواع الإجماع بحسب اعتباره دليلاً شرعياً.

مناقشة أنواع الإجماع

أولاً : الأنواع

النوع الأول : الإجماع كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد (تعريف النظّام)، ومناقشته أن قول الواحد لا ينطبق عليه وصف الإجماع، فالاتفاق لا بد فيه من متعدد، أما المجتهد الواحد فقد يخطئ ، ومن هنا لا يكون رأيه حجة قطعية كما هو شأن الإجماع، لأن المنفي عنه الخطأ هو الإجماع، وهذا هو رأي جمهور الأصوليين في أنه ليس حجة ولا إجماعاً، لأنه رأي

فردي يجوز أن يخطئ وأن يصيب ولا يخرج عن حديث الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم : " إذا اجتهد المجتهد فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر " . ومما قيل حول هذا النوع أنه حجة ظنية وإن لم يكن إجماعاً، لأنه مجتهد وغير عامي، وفرض خلو الزمان إلا من مجتهد واحد فرض بعيد الحصول فلم يخل كل عصر من عدد من المجتهدين.

وقال التبريزي في تنقيح المحصول : لا يعتبر في المجمعين عدد التواتر، فلو انتهوا والعياذ بالله إلى ثلاثة كان إجماعهم حجة، ولو لم يبق منهم إلا واحد كان قوله حجة لأنه كل الأمة وإن كان ينبو عنه لفظ الإجماع.

ونقل الأستاذ الإسفراييني عن الفقهاء قولهم : لا يخلي الله زماناً من قائم لله بالحجة، وهو سر عظيم. وقال السيوطي : هذه الكلمة المشهورة وهي (لا يخلي الله زماناً من قائم بالحجة) كأنها إجماع.

وقد اختلف الإجماع من حيث عدد التواتر لدى العلماء، فقال إمام الحرمين : يشترط التواتر لعدم تصور تواطؤ الجمع الكثير على الكذب، ولكن الجمهور لايشترطون عدد التواتر في الإجماع لأن العادة لا تحيل الخطأ على الجمع الكثير كالنصارى واليهود، ولكنهم يشترطون العدد أكثر من إثنين ليتحقق وصف الجماعة مثل " من خرج عن الجماعة قيد شعرة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه " .

النوع الثاني : هو ما جاء على لسان الإمام الغزالي ، وهو : إتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية .

وتعريف الإمام الغزالي هذا يتمشى مع مذهبه في تصور دخول العوام في الإجماع، ويرى ضرورة دخولهم فيما علم من الدين بالضرورة، وهو ما اشترك في إدراكه العوام والخواص، كالصلوات الخمس والزكاة والحج، لأنهم داخلون تحت مضمون كلمة الأمة في قوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام " لا تجتمع أمتي على ضلالة " .

وأما ما يختص بإدراكه خواص الأمة وهم العلماء فإنه لا يرى إدخالهم في المجمعين لأن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب، كما أن الصحابة أجمعوا في صدر الإسلام على أنه لا عبرة بالعوام في مسائل الإجماع في القضايا الفقهية. ويظهر من تعريف الغزالي أنه لا يشترط أن يكون

الإجماع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، إذ لم يقيد التعريف بهذا الشرط، ورد على ذلك بأنه في حياة الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام كان هو المشرع، ولذلك فلا يكون الإجماع إلا بعد وفاته.

وقد ذكر الغزالي في المستصفى مسألة بيّن فيها كيفية تصور دخول العوام في الإجماع فقال : إن الشريعة تنقسم إلى (١) ما يشترك في دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة والحج ، فهذا مجمع عليه، والعوام وافقوا الخواص في الإجماع.

وإلى (٢) ما يختص بدركه الخواص كتفصيل أحكام الصلاة والبيع والإيجار والشركات ونحوها، فما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً فهم موافقون فيه ايضاً ، ويحسن تسمية ذلك بإجماع الأمة قاطبة. كما أن الجند إذا حكموا جماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالحة أهل قلعة فصالحوهم على شيء يقال : هذا باتفاق جميع الجند، وعليه فكل مجمع عليه من المجتهدين مجمع عليه من جهة العوام، وبه يتم إجماع الأمة.

وأما أبو بكر الباقلاني والآمدي في الإحكام فيقولان : لابد من موافقة العامي لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ ، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الإجتماعية من الخاصة والعامة. ويستدلون بعموم لفظ الأمة الذي ورد في الأحاديث الكثيرة.

وأما جمهور العلماء فلا يعتبرون العوام في الإجماع. وهنا ننتقل إلى النوع الثالث معهم.

<u>النوع الثالث</u> : الإجماع عند جمهور العلماء هو إجماع المجتهدين في عصر من العصور من أمة محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وبعد وفاته على حكم شرعي. وقد جاء ذلك في شرح المحلّى على جمع الجوامع، وفي اللمع للشيرازي، وفي المدخل إلى مذهب أحمد، وفي إرشاد الفحول، وذلك أن الإجماع في فنون العلم هو إجماع أهل كل فن من العارفين به بدون من عداهم، وهذا هو قول الشوكاني : إنما المعتبر في الإجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء، وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين، وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين، ومن عداهم ففي حكم العوام.

ويقول الزركشي في البحر : ولا خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام، والأصولي في الأصول، وكل واحد يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن.

وفي شرح تنقيح الفصول للقرافي قال القاضي عبد الوهاب : إن أدلة الإجماع يتعين حملها على غير العوام لأن قولهم بغير مستند خطأ، ولأن الصحابة أجمعوا على عدم اعتبار العوام وإلزامهم إتباع العلماء، والمعتبر في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره.

وقال الأمام الرازي في المحصول : المعتبر في الإجماع في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن إن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره، فالعبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين. وفي مسائل الفقه بالمتمكنين من الاجتهاد في مسائل الفقه، فلا عبرة بالمتكلم في الفقه، ولا بالفقيه في الكلام، بل من تمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك.

النوع الرابع : إجماع أهل المدينة، وهو الإجماع الذي اعتبره الإمام مالك رحمه الله حجة، وقد قام هذا الاجماع لديه إذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم. ولكن أصحابه اختلفوا في المراد من كون إجماعهم حجة. فمنهم من قال بأن (١) روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم أخبر بأحوال الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم.

(٢) ومنهم من قال أن إجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة، أي التي يكون طريقها النقل المستفيض كالأذان والإقامة والصاع والمدود وغيرها كما جاء في شرح المعتضد لإبن الحاجب.

(٣) ويقول القرافي وإبن الحاجب : الصحيح التعميم في هذا وفي غيره لأن العادة تقضي بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح.

وعلى ذلك فإجماع أهل المدينة نوعان :

١- نوع طريقه النقل والحكاية .

٢- ونوع طريقه الإجتهاد والإستدلال.

النوع الخامس من الإجماع هو إجماع أهل الحرمين وأهل المصرين :

وأهل الحرمين أي أهل مكة والمدينة.

وأهل المصرين أي أهل البصرة والكوفة.

النوع السادس من الإجماع هو إجماع الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهو قول بعض أهل العلم.

النوع السابع من الإجماع وهو إجماع الخلفاء الراشدين، وهو قول القاضي أبي حازم من الحنفية وأحمد بن حنبل في رواية عنه.

النوع الثامن من الإجماع هو إجماع العترة، والمقصود بالعترة علي وفاطمة والحسن والحسين وهو قول الشيعة الأمامية والزيدية.

النوع التاسع من الإجماع هو إجماع الصحابة، وهو الإجماع الوحيد الذي اتفق العلماء على كونه حجة، ومنهم من لم يعتبر غيره من الأجاميع، ومن قال بذلك هم :

داود الظاهري ، وإبن حزم، وإبن حيان، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين، وكلهم قالوا بأنه لا يعتد باجماع غير الصحابة.

هذه هي أنواع الإجماع بحسب إعتباره دليلاً شرعياً.

أما أنواعه بحسب طريقة تكوينه فهي نوعان :

١- إجماع صريح ٢- إجماع سكوتي

فالإجماع الصريح - هو أن تتفق آراء المجتهدين بأقوالهم أو أفعالهم على حكم في مسألة معينة، كأن يجتمع العلماء في مجلس ويبدي كل منهم رأيه صراحة في المسألة وتتفق الآراء على حكم واحد، أو أن يفتى كل عالم في المسألة برأي، وتتحد الفتاوى على شيء واحد، وهو حجة عند الجمهور كما عرفنا .

وأما الإجماع السكوتي- فهو أن يقول بعض المجتهدين في العصر الواحد قولاً في مسألة ويسكت الباقون .

بعد اطلاعهم على هذا القول من غير إنكار. وللعلماء فيه خمسة مذاهب :

١- مذهب الشافعي وعيسى بن أبان والباقلاني، والمالكية، لا يكون إجماعاً ولا حجة.

٢- مذهب أبي علي الجبائي - يعتبر إجماعاً بعد انقراضهم وذهاب عصرهم لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يضعف الإحتمال.

٣- مذهب أكثر الحنفية والإمام أحمد : يعتبر إجماعاً وحجة قطعية.

٤- مذهب أبي هاشم بن أبي علي : أنه ليس بإجماع لكنه حجة. واختار الآمدي أنه إجماع ظني يحتج به، وأيده إبن الحاجب في مختصره الكبير والكرخي من الحنفية.

٥- مذهب إبن أبي هريرة : أنه إن كان القائل حاكماً لم يكن إجماعاً ولا حجة، وإلا فهو إجماع وحجة.

ونبحث الآن حجية كل نوع من أنواع الإجماع، وأدلة القائلين به، وردود المخالفين عليهم. وفي المقدمة نقول بأن الإجماع على ما عرفه النظّام ليس بإجماع على رأي جمهور الأصوليين لأن الإجماع لا بد فيه من متعدد، وقول الواحد هذا لا يعدو أن يكون رأياً فردياً يجوز أن يخطئ وأن يصيب فلا هو حجة ولا إجماع، وعلى أحسن الأحوال لايعدو أن يكون حجة ظنية، كما قال بعضهم، لأنه مجتهد وغير عامي ولذلك فلا داعي للتوسع أكثر في هذا النوع لأنه ليس من أنواع الإجماع، ومن قال به وهو النظّام من منكري الإجماع أصلاً.

ثانياً : حجية أنواع الإجماع

١- حجية إجماع الأمة : وهو قول الإمام الغزالي على ما أسلفنا في تعداد أنواع الإجماع، ويظهر للمتمعن في تعريف الغزالي أنه يشمل إجماع الأمة قاطبة خواصها وعوامها فيما يتعلق من أمور الدين بالضرورة. ويشمل إجماع المجتهدين أو أهل الحل والعقد في كل أمر من الأمور حسب اختصاصهم ويدخل معهم عوام الأمة بالموافقة مسبقاً على ما يرونه أهل الحل والعقد، فهم يرون الحق فيما أجمعوا عليه ولا يضمرون فيه خلافاً، ولذلك فكل مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام، وبه يتم إجماع الأمة. ودليل من قال بإجماع الأمة :

أ- الاستدلال بالكتاب :

١. استدلوا بقوله تعالى " ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً" والاستدلال بهذه الآية جاء على وجه أن الله سبحانه وتعالى قد توعد من لم يتبع سبيل المؤمنين وقرنه بمشاقة الله تعالى ورسوله، ولو لم يكن إتباع غير سبيل المؤمنين حراماً لما حسن الجمع بينه وبين الكفر من مشاقة الله ورسوله لأنه لا يحسن الجمع بين الكفر والمباح، وهذا ما تمسك به الإمام الشافعي على حجية الإجماع في الرسالة، لأنه لا يحسن الجمع كما أسلفنا بين حرام وحلال في وعيد بأن تقول (إن زنيت وشربت الماء عاقبتك). وما دام اتباع غير سبيلهم حرام فإتباع سبيلهم واجب.

ويجاب عن ذلك من ثلاثة وجوه :

(١) صحيح أن الآية قطعية الثبوت ولكنها ظنية الدلالة، والإجماع من الأصول فلا بد أن يثبت بالدليل القطعي حتى يصلح دليلاً شرعياً.

(٢) أن الهدى في الآية تعنى الدليل على وحدانية الله ونبوة محمد صلى الله عليه وآلــه وصحبه وسلم ولا تعني الحكم الشرعي، لأن الهدى في الأصول ويقابله الضــلال ، فســبيل المؤمنين المفروض اتباعه هو ما صاروا به مؤمنين وهو التوحيد، والذي يدل على ذلك أن الآية نزلت في رجل ارتد فهي خاصة في موضوع الإرتداد ، فلا تعم كــل ســبيل. كمــا نــوقش الإستدلال بهذه الآية من وجه آخر هو أن معناها من يعادي الرسول ويقاتله ويتبع غير ســبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته نوله ما تولى، وعلى هذا نجد الغزالي يقول : إذا احتمــل الــدليل لمعنيين سقط الإستدلال به.

(٣) إن النهي عن الشيء لا يعني الأمر بضده، فتحريم شيء لا يعني وجــوب القيــام بضده، لأن دلالة الأمر والنهي دلالة لغوية وليست دلالة عقلية ولا منطقية، فإذا أمر الشــرع بشيء فلا يعني أنه نهى عن ضده، وإذا نهى عن شيء فلا يعني أنه أمر بضده، فالنهي عن إتباع غير سبيل المؤمنين لا يعني الأمر بإتباع سبيلهم، بل الأمر بإتباع سبيلهم يحتاج إلى نص آخــر دال على الأمر، فيكون تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لا يعني وجوب إتباع سبيلهم.

يقول إبن حزم في الإحكام في أصول الأحكام : " واعلم أنه لا سبيل للمؤمنين البتة إلا طاعة القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وأما إحــداث شرع لم يأت به نص فليس سبيل المؤمنين بل هو سبيل الكفر. قال تعالى : "إنما كــان قــول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا " .

وبهذه الأوجه الثلاثة يظهر جلياً أن الآية لا تصلح دليلاً على أن إجماع الأمــة دليــل شرعي فيسقط الإستدلال بها.

٢. واستدل بعض الأصوليين على حجية الإجماع بآية " يا أيها اللذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " فكما أمر الله بطاعته وطاعة رسوله أمر المؤمنين بطاعــة أولى الأمر، ويؤيده قوله تعالى " ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمــه الــذين يستنبطونه منهم" والرد على هذا الدليل كالذي سبقه بأن الآية ظنية، وأن الاحتمال قــائم في آية " أولى الأمر " لأنه يصح أن يراد بها الحاكمون وإن لم يكونوا علماء ، ويصح أن يراد بهــا العلماء والمجتهدون.

وقد رد إبن حزم في كتابه الإحكام في أصول الأحكام على هذا الإستدلال بما يلـــي : ولو لم يأمرنا تعالى إلا بطاعة أولي الأمر منا لأمكن أن يهم جاهل فيقول : لا يلزمنا طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم إلا فيما سمعنا منه مشافهة. فلما أمرنا تعالى بطاعة أولى الأمر منا ظهر البيان في وجوب طاعة ما نقله إلينا العلماء عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فقط، فبطل أن يكون لهم الآيتين متعلق، والحمد لله رب العالمين.

٣. واستدلوا بآية " وجعلناكم أمة وسطاً" ، والوسط في كل أمر هو أفضله ، وثناء الله تعالى على الأمة بأنها أمة وسط يقرر الخيرية والأفضلية لهذه الأمة دون غيرها.

وقد جاء في شرح الأسنوي مناقشة الإستدلال بهذه الآية ، فقد اعترض الخصم علـــى الإستدلال بها بأمرين:

(١) بأن العدالة من فعل العبد لأنها عبارة عن أداء الواجبـــات واجتنـــاب المنـــهيات، والوسط فعل الله تعالى فيكون الوسط غير العدالة، فليس جعلهم وسطاً عبارة عن تعديلهم.

وجوابه : إن فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق كما تقرر في علـــم الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .

(٢) تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم الآخرة بأن الأنبياء بلغوهم الرســـالة، وعدالـــة الشهود تعتبر وقت أداء الشهادة فتكون الأمة عدولاً في الآخرة لا الدنيا.

وجوابه : أن الآية تدل على تخصيص الأمة بمزية لهم عن غيرهم والكل عدول في الآخـــرة، فأجيب عنهم بأن الله جل وعلا أخبر عن بعض أهل الموقف بإنكار المعاصي وإنكار التبليغ.

٤. واستدلوا بآية " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" جاء في شرح تنقيح الفصول للقرافي المالكي مايلي :

(١) ذكرهم في سياق المدح يعني أنهم على الصواب.

(٢) اللام للعموم، فيأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، فلا يفوتهم حـــق ولا يقع الخطأ فيهم، ورد عليه بأن الصيغ العامة موضوعة في لســـان العـــرب لكـــل واحـــد لا للمجموع، فيكون كل واحد منهم غير معصوم، ولا نزاع في ذلك إنما النزاع في مجموعهم.

ويجيب الأمام الشوكاني في إرشاد الفحول عن هذا الإستدلال بمايلي :

ولا يخفاك أن الآية لا دلالة لها على محل النزاع البتة فإن اتصافهم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تصير ديناً ثابتاً على كل الأمة بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف في هذه الشريعة وينهون عما هو منكر فيها، فالدليل على كون ذلك الشيء معروفاً أو منكراً هو الكتاب والسنة لا إجماعهم. أضف إلى ذلك الاختلاف في من المقصود بالأمة.

كما أن الشوكاني رد على الإستدلال بآية " وجعلناكم أمة وسطاً " بقوله : وعلى كل حال فليس في الآية دلالة على محل النزاع أصلاً فإن ثبوت كون أهل الإجماع بمجموعهم عدولاً لا يستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تعم بها البلوى فإن ذلك أمر إلى الشارع لا إلى غيره، وغاية ما في الآية أن يكون قولهم مقبولاً إذا أخبرونا عن شيء من الأشياء، وأما كون اتفاقهم على أمر ديني يصير ديناً ثابتاً عليهم وعلى من بعدهم إلى يوم القيامة فليس في الآية ما يدل على هذا ولا هي مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضيه بمطابقة ولا تضمن ولا التزام.

ب- الاستدلال بالسنة ، وهو أقوى الأدلة كما قال الغزالي في المستصفى:

١ . فقد وردت أحاديث كثيرة تدل على أن إجماع الأمة دليل شرعي، فمن ذلك ما روى أجلاء الصحابة كعمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان وغيرهم بروايات مختلفة الألفاظ متفقة المعاني في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ والضلالة، كقوله عليه وآله وصحبه السلام " أمتي لا تجتمع على الخطأ " " لا تجتمع أمتي على ضلالة " " لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة " " لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ " " سألت الله أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيه " وكقوله عليه السلام " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن " " يد الله مع الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ " " من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم لتحيط من ورائهم وان الشيطان مع الفذ وهو مع الإثنين أبعد " " من خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه " " من فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية عليكم بالسواد الأعظم " " تفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة ، قيل يا رسول الله : ومن تلك الفرقة ؟ قال " هي الجماعة " وكقوله عليه وآله السلام " لا تزال طائفة

من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله " " لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم" .. إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تحصى كثـرة، ولم تـزل ظـاهرة ومشهورة بين الصحابة معمولاً بها لم ينكرها منكر ولا دفعها دافع. فيها دليل على أن إجماع الأمة دليل شرعي، وكونها أحادية النقل لا يمنع إفادة اليقين في جملتها، كما نعلم سخاء حاتم الطائي، وشجاعة علي ، وفقه الأئمة الأربعة، وميل الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لعائشة بأخبار آحادية، غير أنها نازلة منزلة التواتر.

ويجاب عليه :

(١) بأنه على كون هذه الأحاديث كلها أخبار آحاد ولا تفيد اليقين، ولا بد لإثبات أن إجماع الأمة دليل شرعي من دليل قطعي يدل على هذا لأن الإجماع أصل من الأصول ولا يثبت إلا بالدليل القطعي. وبالرغم من القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة فتواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة إلا أن ذلك لا يجعل الأحاديث متواترة فتظل أخبار آحاد ولا ترتفع إلى درجة التواتر المشترط في الأحاديث التي تكون حجة قطعية على أصل من الأصول ، لأن الإجماع أصل من الأصول وإثباته بحاجة لدليل قطعي، وأن التواتر المعنوي في الأحاديث رغـم إفادته العلم بما يدل عليه كالتواتر اللفظي إلا أنه لا يفيد اليقين، وأصول الدين لا تؤخذ إلا عن يقين.

(٢) إن مقتضى اللغة العربية من فهم معنى الضلالة الوارد في الأحاديث لا يناسب الكفر، فقد قال تعالى إخباراً عن سيدنا موسى عليه السلام " فعلتها إذن وأنا من الضالين " أي من المخطئين وليس من الكافرين. ويقال ضل فلان عن الطريق، وضل سعي فلان، أي أخطأ. وقوله تعالى : " فرجل وامرأتان محمد ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى" وتضل هنا بمعنى تنسى. كما أن المعنى في قوله تعالى.. ووجدك ضالاً فهدى" لابد وأن يتناسب مع مقام النبوة وعصمتهم عن الكبائر قبل النبوة وبعدها. ولـذلك نجـد أن بعـض المفسرين قد قال في تفسير هذه الآية : وجدك ضالاً عما أنت عليه من الوحي والنبوة ومعـالم الشريعة، فلم تكن تعرفه، بل كنت غافلاً عنه فهداك الله إليه" فهو إذن بمعنى الذهاب عن العلم والغفلة، وليس بمعنى الكفر.

ويجاب عن ذلك بما يلي :

إن الضلال في الأصول يقابله الهدى وهو دليل وحدانية الله ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فيكون الضلال عدم الاهتداء إلى وحدانية الله ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وما هذا إلا الكفر بعينه، وهذا غير معنى الضلال في الفروع، فالضلال في فروع الشريعة يعتبر فسقاً أما الضلال في أصولها فهو يستوجب الكفر على من ضل ، ولذلك فإن هذه الأحاديث لا تنبئ إلا عن عدم إجتماع الأمة على ترك الإسلام والإرتداد عنه لأن الله قد حفظ هذه الأمة من ترك الدين، وحفظها من ترك الدين لا يعني أن إجماعها دليل شرعي.

هذا وليس هناك ما يمنع عقلاً من إجماع الأمة على الخطأ ، كما أن ليس هناك ما يمنع عقلاً من إجماعها على الكفر كإجماع اليهود والنصاري، ولكن إجماع الأمة الإسلامية على الكفر معارض بالنصوص الكثيرة من أن الله جل وعلا قد حفظ هذه الأمة من أن تجتمع على ترك دين الإسلام وترتد عنه ولكن جواز الخطأ وارد في حقها بمعارضة هذه النصوص بنصوص أخرى كثيرة وردت عن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ذم فيها العصور المتأخرة، مثل : عن عمران بن الحصين رضي الله عنهما قال " قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم : خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم، قال عمران فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أوثلاثاً، ثم إن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، ولا يفون، ويظهر فيهم السمن " . وعن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قال " خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته". وقال صلى الله عليه وصحبه وآله وسلم " ثم يفشو الكذب، وأن الرجل يصبح مؤمناً ويمسي كافراً، وأن الواحد منهم يحلف على ما يعلم، ويشهد قبل أن يستشهد، وأن الناس يكونون كالذئاب"، إلى غير ذلك من الأحاديث فإنها كلها تعارض أحاديث عدم إجتماع الأمة على خطأ، بل هي تدل على ذم العصور، وهو يعني أنه يوجد خطأ ، فيوجد الكذب والخيانة والغدر مما يدل على أن إجماعهم لا قيمة له شرعاً لوجود من لا يقبل قوله فيهم، وهذا معارض للأحاديث السابقة، لأنها مدحت الأمة، وهذا يعني مدحاً لها في كل عصر، وهذه الأحاديث ذمت العصور المتأخرة، وهذا يعني ذماً للأمة في العصور المتأخرة من ظهور الفساد والكذب، ولذلك لا يحتج بتلك للأحاديث على أن إجماع الأمة في كل عصر دليل شرعي لعدم صحة إجماعها في العصور المتأخرة بسبب ظهور النساء الفاسدات والكذب، ولهذا تحمل تلك الأحاديث على العصور الأولى فقط وهي

عصر الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وعصر الصحابة، فتصلح دليلاً على إجماع الأمة في عصر الرسول وعصر الصحابة، ولا تصلح دليلاً على العصور المتأخرة.

(٣) الأحاديث التي وردت لإيجاب متابعة الأمة والحث عليه والزجر عن مخالفته لابد وأن تعطي لهذه الأمة ميزة وخصوصية في إجتماعها وليس ذلك هو إجتماعها على عدم الكفر لأن كثيراً من الأفراد ماتوا على غير الكفر فلا تبقى فائدة ولا خصوصية للأمة لو كان المراد هو العصمة عن الكفر فقط.

ويجاب عليه :

إن الأحاديث التي تنص على لزوم الجماعة وعدم مفارقتها لا محل للإستدلال بها لأن المحافظة على بقاء الأمة جماعة وعدم تفرقها وعدم الخروج عنها لا يعني أن إجماعها دليل شرعي ولا علاقة له بهذا الموضوع، فكل منها موضوع منفصل عن الآخر كل الإنفصال، فإجتماع كلمة الأمة كما وردت فيه أحاديث وردت آيات كقوله تعالى " ولا تفرقوا " فالحث على الإجتماع وعدم التفرق لا يدل على أن إجماع الأمة حجة، ولذلك لا مجال للإستدلال بهذه الأحاديث على أن إجماع الأمة دليل شرعي.

(٤) الأحاديث التي تنص على أن هناك طائفة من الأمة تظل على الحق مقتضاهُ بقاء هذه الطائفة على الحق حتى قيام الساعة ولا يستدعي إنحصارها بزمن دون زمن.

ويجاب عليه من ناحيتين :

الأولى – بأن طائفة من الأمة تظل على الحق، والحق ضد الباطل وليس ضد الصواب، فالتمسك بالحق لا يعني عدم الخطأ بل يعني عدم الباطل، وهو نظير نفي إجماعها على الضلال، فلا يصلح حجة لعدم إجماعها على خطأ.

والثانية – أن وجود جماعة على الصواب لا يعني إجماع الأمة على الصواب، إذ الإستدلال يجب أن يكون على أن إجماعها على الشيء هو الحجة وليس الدليل هو عدم إجماعها على الشيء هو حجة، فالدليل هو الإيجاب وليس النفي، فكون طائفة منها تظل على الصواب لا يستلزم أن إجماعها هو الصواب، بل يستلزم عدم إجماعها، والدليل هو الإجماع وليس عدم الإجماع، فمن هذه الحجة أيضاً لا تصلح الأحاديث التي تنص على وجود طائفة من الأمة على الحق حجة على أن إجماع الأمة دليل شرعي.

(٥) كما أن روايات " لا تجتمع أمتي على خطأ " روايات ضعيفة، ولذلك فقد ضعفوا الإستدلال بهذه الأحاديث، ولكن كثرة الأحاديث التي جاءت بعدم اجتماع الأمة على الضلالة فأنها وإن لم تتواتر آحادها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة من الخطأ متواتر، لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة، وهذا هو التواتر المعنوي.

ورد على هذا الاستدلال :

بأن دعوى التواتر المعنوي بعيدة لأنا لا نسلم أن مجموع هذه الأخبار بلغ حد التواتر، فما الدليل عليه؟ وهو إنما يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم. فإن التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث.

فهذا كله يثبت أن هذه الأحاديث كلها لا تصلح حجة على أن إجماع الأمة دليل شرعي فيسقط الإستدلال بها، وإذا سقط الإستدلال بها على أن إجماع الأمة دليل شرعي سقط كذلك الإستدلال بها من باب أولى على أن إجماع أهل الحل والعقد دليل شرعي، وسقط الاستدلال بها على أن إجماع المجتهدين دليل شرعي، فإن من قال بذلك قد استدل بها، وإذا كانت لا تصلح دليلاً على إجماع الأمة وقد نصت على المؤمنين وعلى الأمة فإنها من باب أولى لا تصلح دليلاً على إجماع أهل الحل والعقد ولا على إجماع المجتهدين وهي لم تنص عليهم، وإنما اخذاً من كلمة المؤمنين ومن كلمة الأمة، وبذلك يرد القول بأن إجماع الأمة وإجماع أهل الحل والعقد وإجماع المجتهدين دليل شرعي، وتبين أن كل إجماع منها ليس دليلاً شرعياً.

وأما من تمسك بالآيات فقد رد الآمدي في كتابه الإحكام بقوله :

واعلم أن التمسك بهذه الآيات ، وإن كانت مفيدة للظن، فغير مفيدة للقطع، ومن زعم أن المسألة قطعية، فاحتجاجه فيها بأمر ظني غير مفيد للمطلوب، وإنما يصح ذلك على رأي من يزعم أنها اجتهادية ظنية.

والشيعة يقولون بحجية الإجماع لا لكونه إجماعاً بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، وقوله بانفراده عندهم حجة لأنه رأس الأمة ورئيسها لا لكونه إجماعاً، وإذا كانوا يرون أن الإمام غير موجود فلا يحدث إجماع أصلاً.

وأما النظّام في التقرير والتحبير وفي مسلم الثبوت فيقول : إن الإجماع الذي يقول به الجمهور ممكن ولكن يتعذر حصوله.

٢- حجية إجماع العترة : قال الشيعة الإمامية والزيدية بأن إجماع العترة حجة، وأرادوا بالعترة علياً وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين، واستدلوا على ذلك :

١. بالكتاب : قال تعالى " إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً" فأخبر بذهاب الرجس عن أهل البيت (بإنما) وهي للحصر فيهم، واستدلوا على أن المراد بأهل البيت في الآية هم علي وفاطمة وابناهما أنه لما نزلت هذه الآية لف الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم كساءه عليهم وقال " هؤلاء أهل بيتي " فالله جل وعلا قد نفى عن أهل البيت الرجس، والخطأ رجس، فيكون منفياً عنهم، وإذا كان الخطأ منفياً عنهم كان إجماعهم حجة.

كما استدلوا بآية " قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى "

ويجاب عن الآية الأولى بما يلي :

(١) أن هذا الدليل ظني، فإن الآية وإن كانت قطعية الثبوت ولكنها ظنية الدلالة، وقد اختلف في تفسيرها فتكون ظنية، والإستدلال على أصل من الأصول يجب أن يكون قطعياً.

(٢) الرجس الذي نفاه الله تعالى عن آل البيت هو القذر، والمراد هنا القذر المعنوي، وهو قوله تعالى " يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول، فيطمع الذي في قلبه مرض، وقلن قولاً معروفاً، وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله ، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ".

وقد جاء الرجس بمعنى القذر المعنوي في كثير من آيات القرآن الكريم كما جاء بمعنى العذاب في الدار الآخرة، والآيات التي بالمعنى الأول مثل " فاجتنبوا الرجس من الأوثان " و " كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون" و " ويجعل الرجس على الذين لا يفعلون " و " إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان" ، وعلى المعنى الثاني وهو العذاب في الآخرة كما في قوله تعالى " إنه قد وقع عليكم رجس وغضب " و " من رجز أليم " والرجز هو الرجس .

ولكن معنى الرجس في الآية هو القذر المعنوي، أي ليذهب عنكم القذر المعنوي وهو التهمة، وعلى ذلك فليس معنى نفى الرجس عنهم نفي الخطأ لأن الخطأ ليس برجس لأن فاعله

يثاب بتقرير الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر " .

(٣) ثم إن قوله " إنما يريد الله " ليس حصراً لنفي الرجس عن أهل البيت بل إنه كما ينفى عنهم ينفى عن غيرهم، و" إنما " ليس لها مفهوم المخالفة وذلك لاستعمالها في الحصر وفي التأكيد فلا يعمل بمفهوم المخالفة لها، ونفي الرجس عن آل البيت لا يعني عدم نفيه عن غيرهم (وإنما يعني قصر الإرادة على إذهاب الرجس، أي لا يريد الله لكم يا أهل البيت إلا إذهاب الرجس لأن المعروف لغة أن " إنما " تدل على قصر ما تدخل عليه على ما بعده، وذلك بعكس ما فهم الشيعة وهو قصر ذهاب الرجس عليهم دون غيرهم) ، وذلك كما ورد في محاضرات المرحوم الشيخ محمد الزفزاف .

(٤) وأما ما رجحه الشوكاني في إرشاد الفحول فإنه لو سلمنا أن المراد من الآية أهل البيت فلماذا قصر الشيعة المراد منهم على علي وفاطمة وولديهما ؟ ! فإن هذه الآية جزء من ثلاث آيات، فقد قال تعالى " يا نساء النبي لستن كأحد من النساء .. " فهذه الآيات نزلت في حق زوجات الرسول بدليل صريح مما ورد في أولها وهو قوله تعالى " يا نساء النبي " وأما لف الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم رداءه على فاطمة وعلي وابينهما وقوله " هؤلاء أهل بيتي " فإنه لا ينافي كون الزوجات من أهل البيت ، وهو يدل على أنه رغم كون الآية في أزواج الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فهي عامة، فهو يدل على عموم كلمة الأهل في الآية لا على خصوص علي وفاطمة وابينهما، ويؤيد هذا ما جاء في رواية زيد بن أرقم لحديث الثقلين فقال : قال له حصين : ومن أهل بيته يا زيد ؟ أليس نساؤه من أهل بيته ؟ قال : نساؤه من أهل بيته، لكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده، قال : ومن هم ؟ قال : هم آل علي ، وآل عقيل، وآل جعفر، وآل عباس. قال : كل هؤلاء حرم الصدقة ؟ قال: نعم. وعلى ذلك فلا تكون الآية دليلاً على أن إجماع العترة حجة.

٢. أما الاستدلال بالسنة : فقوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام : " إني تارك فيكم الثقلين فإن تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي " فإنه حصر التمسك بهما ، فلا تقف الحجة على غيرهما.

ويجاب عليه بما يلي :

(١) أن الحديث خبر آحاد فلا يثبت به أصل من أصول الشريعة، علاوة على أن خبر الآحاد ليس حجة عندهم.

(٢) إن المراد بالثقلين ليس العترة، بل الكتاب والسنة بدليل معارضة هـذا الحـديث بأحاديث أخرى منها " كتاب الله وسنتي " وما تخصيصه العترة بالذكر إلا لأنهم أخبر بحالـه، فالتعبير بها يكون مجازاً عن السنة، فلا يدل على أن إجماعهم حجة بل يدل على التمسك بهم، وهذا لا يعني عدم التمسك بغيرهم، فالرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قد طلـب الاهتداء بالصحابة " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " وطلب التزام سـنة الخلفـاء الراشدين " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بـالنواجز " وطلب الاقتداء بأبي بكر وعمر " اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر" وطلب أخذ نصف الدين عن عائشة، خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء" وكل هذه الأمور ليست أدلة شرعية، فالثناء وحده وطلب الإقتداء والتمسك ليس حجة على أن إجماعهم دليل شرعي فكذلك طلب الرسول التمسك بآل البيت ليس حجة على أن إجماعهم دليل شرعي، ولذلك كله فالحديث لا يصلح حجة على أن إجماع العترة دليل شرعي.

٣. وأما استدلالهم بالمعقول :

وهو أن أهل البيت اختصوا بالشرف والنسب، وأنهم أهل البيت والرسالة والعلم عن الرسول لكثرة المخالطة، وأنهم معصومون عن الأخطاء لأمانتهم، فأفعالهم وأقوالهم حجة علـى غيرهم. ويجاب عنه :

بأن اختصاصهم بهذه الأوصاف مما يشاركهم فيه الصحابة وزوجات الرسول عليه وآله وصحبه السلام، وأما العصمة فلم تثبت بدليل مقبول لأن نفي الرجس كما أوردنا هو نفـي المظنة والتهمة عن زوجاته عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام .

٣- حجية إجماع أهل المدينة :

قال الإمام مالك رحمه الله : إجماع أهل المدينة حجة، أي إذا كانوا مـن الصـحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه إبن الحاجب في نحو ثمان وأربعين مسألة في الموطأ .

واختلفت أصحابه في المراد من كون إجماعهم حجة، فمنهم من قال : إن روايتهم راجحة على رواية غيرهم، ومنهم من قال : إن إجماعهم حجة في المنقولات المشهورة، أي التي يكون طريقها النقل المستفيض كالأذان والإقامة والصاع والمد كما جاء في شرح المعتضد لمختصر إبن الحاجب، وفي إرشاد الفحول، وفي شرح الأسنوي، والصحيح التعميم في هذا وغيره، لأن العادة تقضي بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح. وعلى ذلك نستطيع أن نفرق في إجماعهم بين نوعين:

الأول – الإجماع المنقول .

الثاني – ما كان طريقه الإجتهاد والإستدلال.

١. أما المنقول فينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) الرواية : وهي الإجماع على رواية الشرع عن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وقد قال بعض المحدثين : إن روايتهم تقدم على رواية غيرهم، وقال جمهور العلماء وكثير من المحدثين: ليس لرواية المدني من حيث أنه مدني مزية على رواية غيره من المحدثين لأن التفضيل بالعدالة والضبط.

(٢) الإجماع على نقل مقادير الأعيان وتعيين الأماكن كنقلهم المد والصاع وتعيينهم مكان المنبر. وقد قال بعض المالكية : إن مراد مالك هو هذا النوع من الإجماع.

(٣) الإجماع على نقل أعمال مستمرة منذ زمن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم والى عصر الإمام مالك كنقلهم تثنية الأذان وإفراد الإقامة، ويظهر من موطأ مالك أنه يريد هذا النوع من الإجماع.

أما إبن القيم فيقول في (أعلام الموقعين):" وإذا ظفر العالم بذلك قرت به عينه واطمأنت إليه نفسه "

٢. أما ما طريقة الاجتهاد والاستدلال فقد اختلف فيه أصحاب ، مالك ، ولكنه عند مالك حجة لا إجماع. قال أبو العباس القرطبي في (التقرير والتحبير) : أما الضرب الأول (أي ما كان طريقه النقل) فينبغي ألا يختلف فيه لأنه من باب المتواتر، ولا فرق بين القول والفعل والإقرار، وأما الضرب الثاني (أي ما كان طريقه الإجتهاد) فالأولى أنه حجة إذا انفرد

ومرجح لأحد المتعارضين، ولكن يجاب عن ذلك بأن إجماع أهل المدينة الذي طريقه النقل ليس بحجة من حيث إجماعهم بل من جهة النقل المتواتر . وقد استدل بعض المالكية كالقرطبي على حجية إجماع أهل المدينة بنوعيه بما يأتي :

(١) من النقل :

بالأحاديث الكثيرة المروية عن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ، " إن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد " والخطأ خبث ، فانتفاؤه عن المدينة انتفاء عن أهلها.

وقوله : " إن الإيمان ليأزر إلى المدينة كما تأزر الحية إلى جحرها " .

وقوله : " لا يكيد لأهل المدينة أحد إلا انماع كما ينماع الملح في الماء " .

ويجاب عن النص الأول :

بأن الحديث ثابت في الصحيحين، ونصه في البخاري " عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن أعرابياً بايع رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم على الإسلام فأصابه وعك فقال : أقلني بيعتي ، فأبى ، ثم جاء فقال : أقلني بيعتي فأبى فخرج فقال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم " المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها " .

وهذا الحديث علاوة على أنه خبر آحاد لا يثبت به الإجماع فهو ليس نصاً في نفي الخطأ الإجتهادي لأن الخطأ ليس خبث وإلا لما كان معفو عنه كما قال عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان " ولما أجر عليه المجتهد.

وأما الخبث فمنهي عنه " الكلب خبيث وخبيث ثمنه " وقال " مهر البغي خبيث "

كما أنه قد يراد من الخطأ ضلال الأعمال وفسقها، وهذا واقع فيها، بقول إبن حزم في الأحكام " في المدينة عدول وفساق ومنافقون، وهم شر خلق الله تعالى، وفي الدرك الأسفل من النار " قال تعالى " ومن أهل المدينة مردوا على النفاق، لا تعلمهم، نحن نعلمهم، سنعذبهم مرتين " وقال تعالى " إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار " وفي سائر البلاد أيضاً عدول وفساق ومنافقون ولا فرق.

وأما النص الثاني :

فالمراد به إظهار شرف المدينة وإبانة خطرها لما اشتملت عليه من مقدسات.

(٢) بالمعقول :

١- بأنه يستحيل على هذا الجمع الغفير المجتمع في المدينة ممن صاحب الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وشاهد التنزيل وسمع التأويل أن يجتمع إلا عن دليل راجح، وهـذا أقوى دليل إعتبره إبن الحاجب في شرح القصد.

ويجاب عنه :

إن الصحابة تفرقوا في الأمصار، ولم يخصص الموصوفون بالصحبة بموضع دون موضع، علاوة على أن العقل ليس دليلاً لإثبات دليل قطعي كالإجماع.

٢- إن اجتهادهم الذي أدى إلى إجماعهم يكون كروايتهم، وروايتهم مقدمة على رواية غيرهم بالإتفاق، فيكون إجماعهم حجة.

ويجاب عنه :

بأن الرواية مبناها السماع ووقوع الحوادث أما الدراية والإجتهاد فمبناها النظر والبحث، وهذا لا يختلف باختلاف البلدان، ثم إن تقديم رواية أهل المدينة يحدث إذا لم يعارضها رواية الكثيرين، أما إذا عارضتها رواية الكثيرين فتقدم هذه بكثرة الرواة، ومن المقرر أن كثرة الرواة ترجح عند تساوي الرواة في العدالة والضبط.

ولذلك ، وأمام هذا كله، يتبين لنا أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة على أنه إجماع، وليس من الأدلة الشرعية. وقد رد الشافعي حسب وجهة نظره في الإجماع على إجماع أهل المدينة من ناحيتين : (من الرسالة للإمام الشافعي ، ومن الإحكام في أصول الأحكام لآبن حزم) .

١- أن الأمر المجتمع عليه ليس هو اجتماع بلد، بل اجتماع العلماء في كل البلاد.

٢- أن المسائل التي أدعي فيها إجماع أهل المدينة عليها كان من أهل المدينة من يرى خلافها ، ومن عامة البلدان من يخالفها.

٣- حجية إجماع الخلفاء الراشدين ، وحجية إجماع الشيخين :

قال بعض أهل العلم :

إن إجماع الشيخين أبي بكر وعمر حجة، لقوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام : " إقتدوا باللذين من معدي أبي بكر وعمر " .

وقال آخرون منهم القاضي أبو حازم من الحنفية وأحمد بن حنبل في رواية عنه :

أن أجماع الخلفاء الأربعة : أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم حجـــة مـــع خلاف غيرهم، لقوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام " عليكم بســـنتي وســـنة الخلفـــاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ " .

وقالوا : إن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم أمر باتباع الخلفاء الراشـــدين كما أمر باتباع سنته، والخلفاء الراشدون هم المذكورون بقوله عليه وآله الســـلام " الخلافـــة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً " ، وكانت خلافتهم كذلك فثبت المدى.

ويجاب عن الحديثين :

بأن المراد أنهم أهل الاقتداء لا على أن قولهم حجة، وإلا لكان قول إبن مسعود حجة ، وقول عائشة حجة، وقول أبي عبيدة حجة، لورود الأحاديث في حقهم، ولم يقل أحد من أهل العلم بذلك، كما أن المراد بالخلفاء الراشدين كل خليفة راشد وليس هؤلاء الأربعة وحدهم، وحديث أن الخلافة ثلاثون سنة لا دلالة لـــه على أنهم هم وحدهم الراشدون، فكل خليفـــة راشد يدخل في هذا الحديث مثل عمر بن عبد العزيز، أما ما قيل من أن العرف قد خصـــص الأئمة الأربعة بالراشدين فلا قيمة لـــه لأن العرف المعتبر عرف أهل اللغة وليس عرف الناس.

٤- إجماع الصحابة وحجيته :

قال الجمهور : إن إجماع المجتهدين في أي عصر كان يعتبر حجة ولا يختص ذلك بعصر الصحابة. وجاء في أصول السرخسي : إجماع أهل كل عصر حجة وإن انعدمت الصحبة لهم، وأنه قد كان في الصحابة الأعراب الذين لم يكونوا من أهل الإجتهاد في الأحكام، فكان لا يعتبر قولهم في الإجماع مع وجود الصحبة، كما أن الصحابة أنفسهم متفاضلون.

وجاء في شرح الأسنوي (نهاية السؤل) : وقد ذكر الإمام ذلك فقال : "والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحبة، ولو فرضنا حصول الإجماع من غـــير الصـــحابة فالأصح عند الإمام والآمدي وغيرهما أنه حجة.

وقال بعض العلماء وهم داود الظاهري وإبن حزم وإبن حبان وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه : لايعتد بإجماع غير الصحابة، واستدلوا على ذلك بما يلي :

١. ان الإجماع إنما يكون عن توقيف ، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ، وردوا عليه ، أي على هذا القول ، بأن التوقيف وإن

كان الصحابة هم الذين شاهدوه فإنه ينقل إلى من بعدهم، فيكونون في حكم من شاهدوه. جاء ذلك في الإحكام لإبن حزم، وإرشاد الفحول للشوكاني، والمستصفى للغزالي.

ويناقش ردهم هذا بمايلي :

إن إجماع الصحابة يرجع إلى نفس النص الشرعي، فهم لا يجمعون على حكم إلا مكـــان لهم دليل شرعي من قول الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم أو فعلـــه أو تقريـــره قـــد استندوا إليه، فيكون إجماعهم قد كشف عن دليل، وهذا لا يتأتى بغير الصحابة، لأنهم هم الذين شاهدوا الرسول عليه وآله وصحبه السلام وعنهم أخذنا ديننا، فكان إجماعهم دليلاً شرعياً، وهو الحجة، وما عداه ليس بحجة، إذ الصحابة لا يجمعون على شيء إلا ولهم دليل شرعي على ذلك لم يرووه، فيكون إجماعهم دليلاً شرعياً بوصفه يكشف عن دليل وليس بوصفه رأياً لهم. فإتفـــاق آراء الصحابة على أمر لا يعتبر دليلاً شرعياً، وإجماعهم على رأي من آرائهم لا يعتـــبر دلـــيلاً شرعياً، بل إجماعهم على أن هذا الحكم حكم شرعي أو على أن الحكم الشرعي في واقعة كذا هو كذا، هذا الإجماع هو الدليل الشرعي، فإجماعهم على حكم من الأحكام أنه حكم شرعي يكشف عن أن هناك دليلاً شرعياً لهذا الحكم رووا الحكم ولم يرووا الدليل.

وعلى ذلك فإن قيل إن إجماع الأمة أو إجماع المجتهدين لا بد وأن يســـتند إلى دليـــل شرعي فيقال كذلك إنه يكشف عن دليل.

ويجاب عليه :

بأنه لا يتأتي لمن لم يشاهد الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم أن يجعل كلامـــه يكشف عن دليل ، لأن الكشف لا يتأتى إلا لمن سمع أو رأى الرسول صلى الله عليـــه وآلـــه وصحبه وسلم، فالكشف لا يتأتى إلا مع من نقله لا مع من رواه، والنقل أخذ الـــنص عـــن صاحبه والرواية أخذ النص عمن رواه، فلا يتأتى الكشف عن دليل إلا عن الناقل ولا يتأتى عن الراوي، وهذا لا يتأتى لغير الصحابة، ولذلك لا يقال إن إجماع الأمة يكشف عن دليل ولكن يستند إلى دليل، وعندئذ يكون هذا الدليل الذي استندوا إليه هو الحجة وليس إجماعهم.

يقول إبن حزم في الإحكام :

" لا يجوز أن يجمعوا على أحداث شرع (لم يأمر الله تعالى به ولا رسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم) برأي أو قياس " . ويقول " لا إجماع إلا عن نص، وذلك أن النص إمـــا

كلام منه عليه وآله السلام فهو منقول ولا بد محفوظ حاضر وإما عن فعل منه عليه وآله وصحبه السلام فهو منقول أيضاً، وأما عن إقراره فهو أيضاً حال منقولة محفوظة، وكل من ادعى إجماعاً علمه على غير هذه الوجوه كلفناه تصحيح دعواه".

وإن قيل إن إجماع العترة يكشف عن دليل وهم قد شاهدوا الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فيكون إجماعهم حجة، يمثل: إن قصد بالعترة علي وفاطمة وأبناهما فهذا صحيح لأنهم من الصحابة وليسوا كل الصحابة، فيصدق عليهم ما يصدق على الصحابة، فيجوز أن يرووا الحكم ولا يرووا الدليل. ولكن ذلك لا يكون حجة شرعية لأن الدليل القطعي في استحالة الخطأ على إجماعهم قد قام على إجماع الصحابة ولم يقم على إجماع العترة فقط، ولذلك كان المعتبر أن قوله يكشف عن دليل إنما هو إجماع الصحابة.

وإن قصد بالعترة من جاء بعد ذلك من ذرية الحسن الحسين فإن كلامهم لا يصح أن يقال عنه أنه يكشف عن دليل لأنهم لم يشاهدوا الرسول ولم ينقلوا عنه، فلا يكون كلامهم مما يكشف عن دليل وإنما يستند إلى دليل.

٢. إنه قد ورد الثناء على الصحابة في القرآن والحديث :

أما القرآن فقد قال الله تعالى " محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم " وقال تعالى " والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم" وقال تعالى " للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله، أولئك هم الصادقون، والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة. ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون"

وأما الحديث : فعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم " يأتي على الناس زمان فيغزوا فئام من الناس فيقولون فيكم من صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، فيقولون نعم فيفتح لهم، ثم يأتي على الناس زمان فيغزوا فئام من الناس فيقال هل فيكم من صاحب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم

فيقولون نعم، فيفتح لهم، ثم يأتي على الناس زمان فيغزوا فئام من الناس فيقال هل فيكم من صاحب من صاحب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فيقولون نقم فيفتح لهم " فهذا الحديث ظاهر الثناء على أصحاب رسول الله ، فقد جعل الفتح لهم ولمن صاحبهم ولمن صاحب من صاحبهم إكراماً لهم، ويقول الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم " إن الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين " ويقول " الله الله في أصحابي " ويقول " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم إهتديتم " ورد على هذا الحديث بأن فيه ضعفاً شديداً من قبل رواته، وعلى فرض صحته فإنه لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم إلا بطريق مفهوم اللقب، والمفهوم ليس بحجة، فضلاً عن مفهوم اللقب، فهو يثبت الصواب للصحابة، ولكنه لا ينفي الصواب عن غيرهم.

ويجاب عنه :

بأنه رغم ضعف الحديث فالروايات الكثيرة الأخرى والثناء على الصحابة الوارد في القرآن الكريم يعضده ويقوي المعنى الذي ورد به.

ويجاب عن النقطة الأخرى بما يلي :

صحيح إن إثبات الصواب للصحابة لا ينفي الصواب عن غيرهم، وأن مجرد الثناء عليهم ليس دليلاً وحده على أن إجماعهم دليل شرعي ولكن نقول إن الثناء عليهم ثبت بالدليل القطعي وهو دليل على أن صدقهم أمر مقطوع به، فيكون اعتبار أقوالهم أمراً مقطوعاً به، فإذا أجمعوا على أمر كان إجماعهم مقطوعاً بصدقه، وليس من بعدهم كذلك، حتى الثناء على التابعين فلم يرد مطلقاً كما ورد بالنسبة للصحابة ولكنه ورد في حق من اتبع الصحابة بإحسان، فقيد التابعين بإحسان وليس مطلق التابعين، ولذلك فإجماعهم لا يعتبر مقطوعاً بصدقه، وإن قيل إن الثناء قد ورد على إفراد معينين من الصحابة وعلى الأمة فلماذا اعتبر إجماع الصحابة مقطوعاً بصدقه وغيرهم كأفراد الصحابة أو الأمة غير مقطوع بصدقه.

والجواب :

إن قول من أثنى عليه الله مقطوعاً بصدقه لابد وأن يرد بالدليل القطعي، وهذا مالم يرد بحق أفراد الصحابة وحق الأمة بل ورد بأخبار الآحاد، وهذا لا يجعل قولهم مقطوعاً بصدقه، بخلاف الصحابة، فقد ورد الثناء عليهم بالقرآن، وهو دليل قطعي. وأما الثناء على آل البيت

فصحيح أنه ورد بالدليل القطعي ولكن الآية دلالتها ظنية للاختلاف في المقصود بأهل البيت، فلا تكون دليلاً قطعياً.

٣. إن الصحابة هم الذين جمعوا القرآن، وهم الذين حفظوه، وهم الذين نقلوه إلينـــا، والله س بحانه وتعالى يقول " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا لـــه لحافظون" فهذا الذي نقلوه هو عينه الذي حفظه الله، فالآية تدل على صدق إجماعهم في نقل القرآن، لأن الله قد وعـــد بحفظـــه، وهؤلاء هم الذين جمعوه وحفظوه ونقلوه لنا كما أنزل، فهذا دليل على صدق إجماعهم لأن الله قد قرر بما لا يقبل مجالاً للشك أنه قد حفظ الذكر من الضياع، وهذا دليل قطعي على صدق إجماعهم، لا فرق بين أولهم وآخرهم، من كان منهم حياً عند نزول آيات الثناء أو بعد موته، أو من أسلم بعد نزولها إذا تحققت فيه شروط الصحبة لأن الله جل وعلا أثبت صدق الصـــحابة بإثبات حفظ الشريعة، وهم من نقلها لنا، ولذلك فهذا دليل آخر على أن إجمـــاع الصـــحابة وحده الدليل الشرعي.

جاء في الإحكام لأبن حزم:

" إن كل من مات منهم رضي الله عنهم ، فنحن موقنون قاطعون بأنه لو كان حياً لسلم للوحي المنزل من القرآن أو البيان من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لأنه لم يمت إلا مؤمناً بكل ما ينزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بعده بـــلا شـــك ، وليس كذلك من بعدهم لأنه حدث فيمن بعدهم من لا يقول بخبر الواحد الثقة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، فلا نقطع عليهم بطاعة ما حكم به عليه وآلـــه وصـــحبه الصلاة والسلام، بخلاف الصحابة الذين من مات منهم فهو داخل في الإجماع بهذه الجملة " .

٤. صحيح أنه لا يستحيل عقلاً على الصحابة أن يجمعوا على خطأ ، لأنهـــم ليســـوا معصومين، فالخطأ جائز عليهم أفراداً وجائز عليهم مجتمعين، فإجماعهم على خطأ غير مستحيل عقلاً، ولكن يستحيل عليهم شرعاً ذلك، لأنه لو جاز الخطأ على إجماعهم لجاز الخطـــأ علـــى الدين، لأنهم هم الذين نقلوا إلينا هذا الدين بإجماعهم على أنه هو هذا الدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وعنهم أخذنا ديننا، ولو جاز الخطأ على إجماعهم لجاز الخطأ على القرآن لأنهم هم الذين نقلوه إلينا على أنه هو القرآن الذي نزل على سيدنا محمد صـــلى

الله عليه وآله وصحبه وسلم، وبما أن الخطأ على الدين مستحيل ، والخطأ على القرآن مستحيل، إذ قام الدليل القطعي على صحتها " لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه " فيكون إجماع الصحابة يستحيل عليه الخطأ شرعاً، وهذا دليل قطعي على أن إجماعهم دليل شرعي وحجة شرعية، وهذا غير موجود في إجماع غيرهم على الإطلاق لا في أيامهم ولا من بعدهم، فيكون إجماع الصحابة فقط هو الدليل الشرعي.

قال أستاذنا الشيخ أبو زُهرة في أصول الفقه:

وعندي أن الحجية كلها كانت في إجماع الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عنهم، ولم يكونوا تفرقوا في الأقاليم، فكان الإجماع ممكناً، أما في عصر التابعين وقد تفرقوا في الأقاليم فإن الإجماع حينئذ لم يكن ميسوراً، ولذلك لا يبتعد عن الحقيقة من يقول : إنه لم يعرف إجماع متفق على وقوعه غير إجماع الصحابة، وهو الذي سلم به الجميع.

وجاء في الإحكام لإبن حزم :

" واعلموا أن جميع هذه الفرق متفقة على أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم إجماع صحيح . وقال أيضاً : إن الإجماع الذي هو الإجماع المتيقن ولا إجماع غيره فيقسم قسمين:

أحدهما : كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام وفي أن من لم يقل به فليس مسلماً، كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس، وكصوم شهر رمضان و ...

وثانيهما : شيء شهده جميع الصحابة رضى الله عنهم من فعل الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه وآله وصحبه السلام منهم، كفعله في خيبر إذ أعطاها يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو ثمر، يخرجهم المسلمون إذا شاؤوا"

فهذا لا شك عند كل واحد في أنه لم يبق مسلم في المدينة إلا شهد الأمر أو وصل إليه، ويتبع ذلك الجماعة من النساء والصبيان الضعفاء، ولم يبق بمكة والبلاد النائية مسلم إلا عرفه وسر به.

وهذا هو الحق في معنى الإجماع والاحتجاج به، وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة، وأما الإجماع الذي يدعيه الأصوليون فلا يتصور وقوعه ولا يكون أبداً وما هو إلا خيال ".

أما الشيخ الخضري فقد ضيق دائرة الإجماع في نطاق ضيق فحصره في عصر الشيخين أبو بكر وعمر بالمدينة.

٥- حجية الإجماع السكوتي :

نورد هنا أدلة المثبتين للإجماع السكوتي والنافين لــه لندلل على حجية الإجماع السكوتي أو عدم حجيته.

أولاً : أدلة المثبتين للإجماع السكوتي وهم (الحنفية والحنابلة):

(١) اتفق العلماء على أن الإجماع السكوتي دليل قطعي في الاعتقاديات، فيقاس عليــه الأحكام العملية الفرعية.

ونوقش : بأن الإختلاف جاء في الإجتهاديات دون الإعتقاديات، ثم إن القياس حجــة ظنية فلا يكون دليلاً لإثبات الإجماع القطعي.

(٢) لو شرط لإنعقاد الإجماع تصريح كل واحد بقوله وإظهار موافقته لأدى إلى انتفاء الإجماع لأمرين :

١. أن سماع رأي كل مجتهد متعذر عادة ، وإنما العادة انتشار الفتوى وسكوت الباقين.
ونوقش : بأن هذا الدليل وارد على نفس المحتجين بالإجماع السكوتي لجواز عدم بلوغ الــرأي للمجتهد.

٢. العادة إفتاء أكابر العلماء وسكوت الأصاغر تسليماً.

ويرد عليه : بأنه لا يعتبر السكوت موافقة بدون إمارة الرضا، فالقول بالتخمين لا يقبل في الإجماع القطعي.

ثانياً : أدلة النافين لــه وهم (الشافعية والمالكية) – من محاضرات الأستاذ المرحــوم محمد الزفزاف :

١. بالمعقول : يشترط في الإجماع أن ينقل عن كل عالم رأيه، وتتفق الآراء جميعاً في هذا الأمر، فلا يصح قول بعضهم وسكوت البعض الآخر لأنه كما قرر الإمام الشافعي لا ينســب إلى ساكت قول لاحتمالات سبعة ذكرها الغزالي، وكذلك لا يكون سكوت المجتهــدين مــع اشتهار قول مجتهد فيما بينهم إجماعاً.

وقد اعترض على هذا الدليل : بأنه لو كان هناك خلاف لظهر بعد فترة البحث في مقام البحث والاستفتاء والبيان.

ولكن رد على الاعتراض : بأنه لو كان هناك وفاق أيضاً لظهر ونقل إلينا.

٢. بالآثار :

(١) ما روي في حديث ذي اليدين الذي كان يصلي مع أبي بكر وعمر والصحابة خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ، فقصر النبي الصلاة الرباعية على ركعتين، فقال ذو اليدين : أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ؟ فقال : لم أنس ولم تقصر، ثم سأل الرسول عليه وآله وصحبه السلام أبا بكر وعمر : أصحيح ما يقول ذو اليدين ؟ فقالا: نعم.

فلو كان السكوت موافقة لذي اليدين ما سأل الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم.

ويرد عليه : بأنه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لم يكن ليسأل لأنه لا يعتبر السكوت موافقة وإنما كان ليتأكد من حصول ذلك، والتأكد من قوله يمكن مع اعتبار السكوت موافقة.

(٢) ما روي أن عمر شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم، فأشاروا عليه بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى قال عمر : ما تقول يا أبا الحسن ؟ قال : لم نجعل يقينك شكاً وعلمك جهلاً، أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين، وروى فيه حديثاً في قسمة الفاضل، فهذا دليل على عدم اعتبار عمر لسكوته موافقة.

ورد عليه : بأن سؤال علي رضي الله عنه ليس لأن عمر لم يعد السكوت موافقة وإنما كان في وقت لا تزال فيه المشاورة قائمة، وسؤال الساكت ليس بالحتم لأنه لا يعتبر السكوت موافقة.

جاء في شرح الأسنوي (نهاية السؤل):

" إذا قال البعض وسكت الباقون فليس بإجماع ولا حجة "

والذين قالوا بحجية الإجماع السكوتي وهم الحنفية والحنابلة قد اشترطوا في توافر هذا الإجماع ما يلي :

١- أن يكون السكوت مجرداً عن علامة الرضا أو الكراهة.

٢- أن ينتشر الرأي المقول به من مجتهدين أهل العصر.

٣- أن تمضي مدة كافية للتأمل والبحث في المسألة.

٤- أن تكون المسألة اجتهادية.

٥- أن تنتفي الموانع التي تمنع من اعتبار هذا السكوت موافقة كالخوف من سلطان جائر أو عدم مضي مدة تكفي للبحث، أو أن يكون الساكت ممن يرون أن كل مجتهد مصيب فلا ينكر ما يقوله غيره، لأنه من مواضع الاجتهاد، أو يعلم أنه لو أنكر لا يلتفت إليه.

ويقابل هذا الرأي في الجملة مذهب المالكية والشافعية الذين يقولون بأنه ليس بحجة.

جاء في شرح تنقيح الفصول للقرافي المالكي مايلي :

فإن قال بعض الصحابة قولاً ولم يعرف له مخالف، قال الإمام إن كان مما تعم به البلوى ولم ينتشر ذلك القول فيهم، وفيهم فقيه مخالف لم يظهر، فيجرى مجرى قول البعض وسكوت البعض، وإن كان مما لا تعم به البلوى فليس بإجماع ولا حجة.

وعلى ذلك فالمالكية يفرقون بين ما تعم به البلوى وما لا تعم.

وفي رأيي ، وبعد الوقوف على أنواع الإجماع وقوة أدلة كل منها، فإن الإجماع السكوتي الذي يعتبر حجة ودليلاً شرعياً هو فقط إجماع الصحابة.

وعليه يعرف الإجماع السكوتي بما يلي :

أن يذهب واحد من الصحابة إلى حكم ويعرف به الصحابة ولم ينكر عليه منكر، فيكون سكوتهم إجماعاً ويقال له الإجماع السكوتي مقابل الإجماع القولي ، أي كما الصحابة إذا أجمعوا على رأي في حادثة من الحوادث فاتفقوا كلهم على أن الحكم الشرعي في شأنها كذا كذلك إذا ذهب أحد الصحابة إلى حكم في مسألة من المسائل وعرف به الصحابة ولم ينكر عليه منكر كان إجماعهم على السكوت إجماعاً معتبراً، والإجماع السكوتي كالإجماع القولي دليل شرعي، بشرط إذا استوفى شروطه كلها، وإذا لم يستوف شرطاً من شروطه لا يعتبر إجماعاً ولا يحتج به.

وهذه الشروط هي :

١- أن يكون الحكم الشرعي مما ينكر عادة فلا يسكت عليه الصحابة، وذلك لاستحالة إجماع الصحابة على السكوت على منكر، فإن كان مما لا ينكر عادة فإن سكوت الصحابة عنه لا يعتبر إجماعاً، مثل أخذ عمر الأرض من بلال على مرآى من الصحابة ولم ينكر عليه منكر.

٢- أن يشتهر هذا العمل ويعرفه الصحابة، فإن كان لم ينتشر بين المسلمين ولم يعرفـــه الصحابة لا يعتبر إجماعاً سكوتياً بجواز أن يكون لم يبلغهم.

٣- أن لا يكون ذلك مما جعل لأمير المؤمنين التصرف به برأيه، كأموال بيت المال فإنه قد جعل التصرف فيها لرأي الإمام.

والدليل على أن الإجماع السكوتي دليل شرعي هو استحالة أن يسكت الصحابة على منكر لاستحالة ذلك عليهم شرعاً مما يجعل سكوتهم على رأي من الآراء باعتباره حكماً شرعياً حجة شرعية ويعتبر من الأدلة الشرعية.

* * * * *

١٥ ■ أديـــان مـقــارنـــة
الـــديـــن غـــريـــزي ..
الـــديـــن عـــقـــلـــي ..
الـــديـــن ســـعـــادة ..
ولـــكـــن أي ديـــن؟

تقديم

إن الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومــن والاه ومن اتبعه وسار على طريقته بإحسان إلى يوم الدين، وبعد

لقد كتبت هذا الموضوع بالإنجليزية أصلاً ولكن طلب العديد من الأخوة فرض علي ترجمته إلى العربية ليطلع قراء العربية على ما فيه، فكانت هذه الترجمة التي أرجو أن تحقق القصد..

ونجد في هذه الدراسة مختصرا شديدا للمقارنة بــين الأديــان الســتة: الكونفوشــية والهندوسية والبوذية واليهودية والنصرانية والإسلام.. وبالذات من حيث أصول نشأتها والنظرة إلى الله تعالى.. مع الرجاء بإعطاء القارئ الكريم فكرة سريعة عن كل منها في ذاتها وعند المقارنة فيما بينها.

إن التدين صبغة فطرية في الإنسان، فهي تلاحظ بشكل جلي في مجرى حياة أي فرد أو عائلة أو قبيلة أو أمة على مدى التاريخ البشري.

فبعض الشعوب أو الأفراد يعبدون الإله الواحد المطلق الوجود المطلق القدرة،

والبعض الآخرون يعبدون إما إله السماء أو آلهة أرضية،

والبعض الآخرون يهبطون في عبادتهم حتى عبادة أو تقديس حيوانات معينة، كما هــو الحال مع البقرة الهندية،

والبعض الآخرون قد هبطوا أيضاً في عبادتهم حتى قدسوا أو عبدوا حشــرات معينــة كالخنافس المصرية.

فالملاحظ أن لب كل المقدسات البشرية وعباداتهم هو الإله الواحد أو الآلهــة، وهــو الكيان الذي اعتادوا أن يتجمعوا ليمارسوا من أجله أو حوله صلواتهم أو عباداتهم.

ولكن المشاهد أن الروح والروحانية هي التي تملأ الفراغ النفسي العقلي وليس النظرة المادية، فهي ليست مجرد حالة من حالات تقسيم الأجناس البشرية إلى مراحل وعصور كما تقول المابة، وإن كانت تمارس بشكل سامٍ أو هابط لدى هذا الشعب أو ذاك، وفي هذا العصر أو ذاك، تبعاً لعوامل خارجية وداخلية، ولذلك نجد الشعوب التي أكرهت على الابتعاد عنها عادت إليها بمجرد التخلص من ذلك الإكراه..

فمثلاً شعوب الاتحاد السوفييتي السابق، فإنها ما أسرع ما انخلعت من أرديتها المادية الشيوعية التي كانت مجبرة بالقوة البوليسيّة على ارتدائها، إذ بمجرد ضربة سياسية واحدة تغير كل شيء وعادت الممارسات الروحية لتحل محل تلك المادية وكأنهم كانوا بانتظار تلك اللحظة الحاسمة في التغيير.. فقد عادوا سريعاً إلى معتقداتهم وأديانهم الأصلية بشكل لا يصدق حتى للعالمين بأحوال الشعوب..

والسؤال الجوهري الآن الذي يتطلب إجابة عاجلة جداً ومقبولة تماماً هو:

ما هو لب الروحية والروحانية لدى الإنسان؟

فإذا كان لبها هو الإله فأي إله؟ وما هو الإله؟ وأين هو الإله؟

لا شك أن أجوبة هذه الأسئلة ستحسم مسألة ماذا قبل الحياة البشرية، ولكن ماذا بشأن الجانبين الآخرين من الحياة: ماذا بعدها؟

وما هي علاقتها بما قبلها وما بعدها؟

فحل هذه المشكلة ذات الجوانب الثلاث ضروري جداً لتحقيق قناعة الإنسان العقلية وطمأنينته القلبية، لأن الإنسان يلزمه هذا الحل ليتوفر ويتحقق له الحل السليم والدائم المحقق للشعور بالسعادة أو الشقاء..

لقد حاولت الأديان أن توفر هذا الحل للإنسان عندما شكلت وجهات نظرها بشأن الإله المدخل الأساسي إليها..

فدين يرى أن الإله هو فقط خالق المخلوقات، ودين آخر يرى أن الإله هو الخالق المدبر معاً، ودين ثالث، إن جاز التعبير، يرى أن مجرد الاعتراف بوجود الإله هو تضليل للعقول وأفيون للشعوب..

وموقف كل دين له آثاره الفردية والمجتمعية في حياة الإنسان.

وعليه دعونا في هذا الكتاب نحاول أن نرى كيف تنظر الأديان الستة:

١- الكونفوشية ٢- والهندوسية ٣- والبوذية، كأديان أرضية،

٤- واليهودية ٥- والنصرانية ٦- والإسلامية كأديان سماوية،

كيف تنظر هذه الأديان إلى الإله، وكلنا أمل أن نحقق الوصول للهدف بعد أن نكون قد أعطينا بقدر ما يمكن النظرة الأصولية لنشأة هذه الأديان.

ولكن، دعونا قبل ذلك نلقي نظرة حول علم الأديان المقارنة.

إن هذا النوع من علوم الأديان التي تقارن فيما بين بعضها البعض فيسمى بالأديان المقارنة أو دعونا نسميه مقارنة الأديان قد أوجده أصلاً العلماء المسلمون.. فهناك العديد من المؤلفين المسلمين معروفون بكتبهم في هذا المجال. فالنونجتي (٢٠٢هـ) هو أول من ألف كتاباً في هذا العلم وأسماه «أفكار وأديان»،

والمسعودي (٣٤٦هـ) هو ثاني من كتب كتابين آخرين في هذا العلم وأسماهما «الأديان»،

وآدم ميتز **Adam Metz** هو الذي اعترف بفضل العلماء المسلمين في التأليف في هذا الميدان، وقد أورد ذلك بصراحة في كتابه (حضارة الإسلام في القرن الهجري الرابع) ـــ الجزء الأول، الصفحة ٣٦٦.

والجدير بالذكر أن الأديان فيما قبل الإسلام كان علماؤها معتادين على اعتبار بعضهم بعضاً كمهرطقين، وذلك مما يظهر جلياً بإنكار الاعتراف المتبادل بين اليهودية والنصرانية من جهة كديانتين سماويتين، وبين الهندوسية والبوذية من جهة أخرى كديانتين أرضيتين.

ولكن عندما جاء الإسلام أكد وحدة الأصل لجميع الأديان السماوية وذلك منذ بدء الخليقة بآدم عليه السلام ورسالة الله تعالى الأولى إليه حتى مجيء محمد عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام ورسالة الله تعالى الخاتمة إليه..

وعليه فإن الإسلام في اعترافه بالمسلمين وغير المسلمين حدد الحقوق والواجبات الخاصة بأهل الكتاب من غير المسلمين في دار الإسلام سواء كانوا من اليهود أهل التوراة والعهد القديم أو النصارى أهل الإنجيل والعهد الجديد وذلك كفئة من الأمة الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي منفصلة عن جميع أصحاب الديانات الأخرى غير السماوية.

كما أنه من المعروف بأن القرآن الكريم وسنة الرسول محمد عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قد عقدا عدة مقارنات بين الأديان، وأن العلماء المسلمين قد ساروا بالتالي على نفس

النهج. ولكن للأسف فقد توقف نمو هذا العلم بسبب حروب الفرنجة (الصليبية) ضد المسلمين واضطهاد المسلمين في الأندلس بحيث لم ينته هذا التوقف حتى العصر الحديث عندما استأنف علماء الأزهر المسلمون الكتابة فيه..

هذا ويعتمد هذا العلم، وفقاً لما يقوله الأستاذ الدكتور أحمد شلبي في كتابه (الأديان المقارنة والإستشراق) على ثلاث قواعد رئيسية راعيتها بمنتهى الجدية في هذا الكتاب، وإن كان الاختصار الشديد الذي فرض على هذا الكتاب قد حرمه من المراعاة التامة لهذه القواعد التي جاءت كما يلي:

١- أن يغطي منهج الدراسة جميع الأديان أولاً، ثم يعقد مقارنة بينها تشمل الموضوعات بشكل عام وتفصيلي وبالذات موضوع الإيمان بالإله، وموضوع التشريع والقوانين، وموضوع تاريخ الأديان .

٢- أن تغطي مصادر الدراسة بشكل واسع جميع الأديان العالمية مع الحرص على ضرورة إيراد التفصيلات اللازمة لكل منها.

٣- أن تسير الكتابة في إطار من الحيْدة والنزاهة بشكل واضح بحيث يبرز الكاتب وجهات النظر المختلفة أو المتناقضة بكل قدر مستطاع مهما التقت أو افترقت عن آرائه.

ولهذا من المهم جداً القول بأن هذه المقارنة بين الأديان السماوية الإسلام والنصرانية واليهودية قد تطورت كثيراً بسبب ما يسمونه بعملية السلام بين (إسرائيل) والدول العربية بحيث أصبحت نمطاً من أنماط تحقيق التفاهم المتبادل بين أهل هذه الديانات الثلاث وذلك بقصد يختلف بين أهل الأديان عامةً إذ يسعى كل منهم للتعريف بدينه ونشره في الأرض بعد إزالة سوء الفهم لدى الآخرين..

ومن ناحية أخرى فما زال يعقد العديد من المؤتمرات والاجتماعات لهذا الغرض في مختلف البلدان وخاصة في مصر والأردن والفاتيكان وقطر ..

ومن الواضح أنها كانت حركة (واعدة) كما يصفونها، في الولايات المتحدة الأمريكية بصورة خاصة لولا هذه الحرب اللعينة التي باتت تشن على الإسلام والمسلمين باسم الإرهاب.. فإلى متى سيدوم هذا الحال يا ترى؟

ومتى ينطلق تطور هذا العلم في طريقه بنزاهة وصدق؟ المؤلف

نظرة أصولية في الأديان الستة

■ الفصل الأول ■

الكونفوشية والهندوسية والبوذية واليهودية والنصرانية والإسلام

تمهيد

لا بد من الإجابة على هذه الأسئلة الثلاثة كخطوة أولية ضرورية:

– لماذا توجد الأديان؟

– وماذا يعني التدين الحقيقي؟

– وماذا نجد في هذا المجال من خلال مسار الحياة الإنسانية؟

إننا نستطيع القول ودون تردد كنتيجة حتمية لقراءة المصادر المتعلقة بالأديان وبشكل متعمق ومستنير بأن مجرد نظرة دقيقة لتاريخ الأديان تؤكد الدليل الواقعي بأن النظرات الدينية قد وجدت مع مسار الإنسانية دون أي استثناء لأحد..

فما هي علاقة ذلك بخاصية التدين لدى الإنسان؟

من الممكن لذلك القول نفسياً واجتماعياً بأن الإنسان يؤكد علاقته بخاصية التدين بالطريقة التالية:

إن هذه الخاصية طبيعية وفطرية في خلقها في ذات الإنسان مع خلقه منذ البداية، وأنها تظهر تماماً عليه عندما يشعر بالعجز والنقص والاحتياج لعوامل خارجية سواء في مجرد وجوده ذاته أو في تنظيم شؤونه.

إن ذلك موجود قطعاً بالرغم من كل المحاولات التي يقوم بها بعض الناس أو العلماء من أجل أن يخفوا الحقيقة خلف أستار خادعة من الكلام المنطقي الخالي من أي حجج سليمة مبنية على الإدراك الحسي أو العقلي، الأمر الذي يجعل الإنسان يستمر في البحث في هذا الأمر بقصد الوصول لحلول مشاكله..

البحث عن الحلول للمشاكل الإنسانية

فبنتيجة ذلك كلما بحث الناس عن حلول لمشاكلهم فإنهم يجدون أن ذلك لن يحصل إلا باعتناقهم لعقيدة دينية معينة والتحاقهم بالجماعة الملتزمة بتلك العقيدة أو الجماعة التي ستوفر الحل المنشود.

التجاوب مع تلك الحلول:

فما مستوى التجاوب بين تلك العقيدة وفطرة الإنسان وعقله؟

إن من المعروف تماماً بأن عوامل البيئة الخارجية، بدءاً من تأثير الوالـــدين والعوامـــل الأسرية وانتهاء بتأثير النظم التربوية والثقافية والإعلامية، إما أن تتجاوب مع العوامل العقلية والوجدانية بشكل سليم فتلتقي مع واقع وحقيقة فطرة الإنسان وغريزته في التدين، أو بشكل غير سليم فتنحرف بفطرة التدين وغريزته عن مسارها السليم..

لماذا يوجد العديد من الديانات المختلفة بين البشر؟

هناك أسباب مختلفة لذلك هي كما يلي:

أولاً: بسبب الفروق الفردية في طاقات وقدرات الإنسان:

فبدون أدنى ريب أن قدرات الإنسان الفردية هي أحد الأسباب لذلك ولا سيما أنه لا يوجد أي إنسان يماثل تماماً الإنسان الآخر ليس في ذات وجود الخاصيات الإنسانية وصــفاتها لديه ولكن في ارتفاع أو هبوط، في قوة أو ضعف مستوى كل منها، وهو الأمر الذي يؤثر على قوة أو ضعف الالتزام بالعقيدة الدينية وأفكارها وتشريعاتها.

ثانياً: بسبب ذات وجود الديانات ومدى علاقتها بالخالق:

إن هذا الأمر يتعلق بالتزام الإنسان بعقائده وأحكام دينه، ولكن ما الأمر بالنسبة لذات وجود الأديان؟

فمتى اعتقد الإنسان بخالق الوجود كله بما فيه من الكائنات الحية وغير الحية فإن العلاقة بينه وبين مخلوقاته تصبح محددة بوجود خالق ومخلوق، وبهذا تنشأ ديانة معينة.

ومتى اعتقد بأن العلاقة بينهما هي مجرد خالق ومخلوق ولا تتعداها إلى تنظيم المخلوقات فيما بينها فإنها تفصل بينهما وتنشأ من ذلك ديانة أو ديانات متعددة.

ومتى اعتقد بأن الخالق ليس خالقاً فقط وإنما أيضاً مدبر ومنظم لجميع مخلوقاته فإن تلك العلاقة ستكون قائمة سواء في حياته الفردية أو المجتمعية، وبذلك تنشأ ديانة أو ديانات أخرى متعددة.

فكيف تنظر الديانات الستة لوحدانية الإله؟

إن الديانات الستة المعروفة حسب التسلسل التاريخي هي: الكونفوشية والهندوسية والبوذية واليهودية والنصرانية والإسلام، وهي تؤكد عقيدة وجود الخالق القدير وإن كانت الديانات السماوية الثلاثة تختلف عن الأرضية في نظرتها إلى ذات الخالق وتدبيره لمخلوقاته من حيث إذا كان هو الخالق الواحد الذي لا شريك له في وحدانيته، كما ترى الديانات السماوية في أصولها، أو أن له أي شكل من أشكال الشراكة مع غيره، كما ترى الديانات الأرضية مع الاختلاف فيما بينها..

ونستطيع أن نوزع موضوعات هذا الفصل على المباحث التالية:

نظرات الأديان الأصولية

المبحث الأول ـ الكونفوشية

كفكرة عامة ترى الكونفوشية بأن الإمبراطور كابن لإله السماء هو الذي يتولى مسؤولية رعاية شعبه من خلال حكام عظام وآخرين أدنى منهم درجة، وهؤلاء الحكام هم الذين يتولون تطبيق المبادئ العامة في التصرفات الفردية والأخلاق الشخصية أكثر منه في السلوك والمعاملات المجتمعية..

المبحث الثاني ـ الهندوسية

إنها كفكرة عامة ترى بأن الإله إندرا **Indra** ومن بعده في الرتبة أجني **Agni** كقمة الآلهة اللذين يشتركان معاً في تدبير وضبط جميع المخلوقات من إنسان وكون في جميع مجالاته ومظاهره.

المبحث الثالث ـ البوذية

إنها كفكرة عامة ترى كنتيجة لمعاناة الناس بأن الإله العظيم براهمان **Brahman** ليس بإله طيب إذا كان قوياً وعاجزاً عن مساعدة المحتاجين في نفس الوقت، وهو أيضاً ليس بطيب إذا لم يكن قوياً..

المبحث الرابع ـ اليهودية

إنها كفكرة عامة ترى بأن الإله الواحد رب إبراهيم وذريته هو الذي يملك السيطرة المطلقة على جميع المخلوقات وإن كان اليهود لا يعيرونه الاهتمام الزائد في تسيير شؤون الحياة..

المبحث الخامس ـ النصرانية

إنها كفكرة عامة ترى أن ثالوث الأب والابن والروح القدس هم قمة الكيانات المقدسة وإن كانوا يرون في الأب بأنه يسيطر ويوجه جميع المخلوقات من خلال ابنه يسوع المسيح عليه السلام.

كما ترى أيضاً بأن تعاليم الأب تبلّغ لبني إسرائيل بواسطة الابن الذي بدوره يبلغها لشعبه بواسطة تلامذته الأحد عشر وبواسطة القديسين.

وترى أخيراً بأنه يجب تركيز الانتباه إلى لزوم الفصل بين الكنيسة والدولة عملاً بالقول المنسوب للسيد المسيح «أعِط ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

المبحث السادس ـ الإسلام

إنه كفكرة عامة يرى بأنه لا إله إلا الله الواحد الأحد، وأن محمداً صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم هو رسول الله، وأن رسالته القرآن وسنته يجب أن يطبقا في جميع شؤون الحياة بواسطة الدولة الإسلامية، وأن جميع الأجناس البشرية مدعوة للالتزام بها بدءاً من أول تاريخ نزولها وحتى يوم القيامة.

تاريخ الأديان وآراؤها

فما هي الخطوط العريضة لكل ديانة من الديانات الستة المعروفة؟ وما هي أفكارها العامة؟

المبحث الأول ـ الكونفوشية

دعونا نبدأ بالكونفوشية تبعاً للتسلسل التاريخي ليس غير.

فمن هو مؤسس هذه الديانة؟ وأين ضمّن تعاليم ديانته؟

إن مؤسسها هو كونفوشيس الذي ولد في الصين عام ٥٥١ ق.م. ومات فيها عام ٤٧٩ق. م. وقد وضع عقيدته وجميع تعاليمه في كتاب أسماه (أنالكتس) **Analects** الذي يعني (أقوال مختارة).

فماذا هذا المؤسس؟

لقد كان هذا المؤسس رجلاً مرموقاً، وكان يتولى تربية وتدريب أبناء سادة شعبه ليعّدهم ليكونوا أعضاء الطبقة الحاكمة. وكان هو نفسه يتوق ليكون حاكماً وذلك لكي يعلم الشعب ما يراه الطريقة الطيبة The Good Way كما تصورها أقواله المختارة في كتابه المذكور والذي اعتمد فيه على الأفكار المثالية القديمة وطالب الآخرين أن يلتزموها ويتبعوا ما كان عليه الملوك السابقين من القواعد وذلك لكي يتجنبوا الوقوع في أي فعل شائن أو خاطئ..

حكماء ديانته السماويين :

فعلى من اعتمد في تبليغ عقيدته وتعاليمه؟

لقد اعتمد في ذلك على رجال معينيين أطلق عليهم لقب حكماء السماء Divine Sages. وقد أورد كتابه (أنالكتس) أسماء ثلاثة منهم هم:

١- ياو Yao، ٢- وشان Shun،٣- ويو العظيم Yu The Great.

هذا وقد كان هؤلاء الثلاثة يجدون العون في القيام بواجباتهم من قبل مجموعة معينة من الخدم.

تلاميذه العشرون :

ولكن ألم يكن له تلاميذ محددون؟

لقد كان له عشرون تلميذاً كما تذكر مقدمة كتاب الكونفوشية، الذي صدر عن جاروسلاف بليكان Jaroslav Pelikan، والذين تذكر بأنهم يمكن اعتبارهم تلامذة كونفوشيس.

فمن هو السيد تسينغ Master Tsing؟

إنه أهم تلامذته جميعاً لأنه مذكور في كتاب (أنالكتس) مع اثني عشر من أقواله الخاصة.

ناقل كتاب أنالكتس Analects من هو ؟

من الجدير بالذكر بهذه المناسبة نقل وصف كونفوشيس نفسه لنفسه بأنه ناقل وليس واضعاً لكتاب (أنالكتس)، الأمر الذي يبرر الافتراض بأن الكتاب خلو من الأقوال الحقيقية الكثيرة، وربما يخلو تماماً منها، وإن كنا نجزم من باب التحفظ بأن تلك الفترة التاريخية السحيقة في القدم وحتى المهملة قد أخذت مكانها في الأناجيل والأدبيات البوذية على حد سواء.

وكذلك لابد لنا من الاعتماد على السماع كثيراً لنتوصل لمعرفة القليل من النصوص الحقيقية التي يمكن أن تنسب لكونفوشيس مع الكثير من الحذر والتحفظ.

فما الداعي لكل هذا الاحتياط؟

إن ذلك بسبب كون جميع المصادر المتوفرة لنا تعود بشكل رئيسي إلى فترة (ما قبل هان) **(Pre-Han)**، وأما الكتاب المزورة فقد جاءت متأخرة عن تلك الفترة. فهناك العديد من الجمل القديمة والمهملة قد تم فصلها عن نصوصها ووصلها معاً بطريقة ذكية وذلك من أجل إظهار المعنى المزيف كأنه أصلي.

التشابه في ذلك بين الأديان :

فهل هذه الحال تشبه ما لدى الأديان الأخرى؟

نعم إن هذه الحال تشبه كل ما في كتب العهد القديم لدى الديانة اليهودية من الأديان السماوية، وكل ما في كتب العهد الجديد لدى الديانة النصرانية، وتشبه بعض ما في السنة النبوية وليس القرآن الكريم لدى الديانة الإسلامية.

وأما الأديان الأرضية فكلها خاضعة للتعديل والتبديل تبعاً لما يراه حكماؤها وكبار كهانها ورجال الدين فيها.

ولكن متى وضعت كتب الطقوس كلها لدى الكونفوشية؟

من المعروف لدى محققي نصوص هذه الديانة بأنها قد كتبت بعد عهد كونفوشيس بوقت طويل، ذلك أن ميزاتها الظاهرة تشبه في الأعم الأغلب ما لدى الكنائس البروتستنتية والكاثوليكية، وفي بعض مظاهر المساجد الإسلامية الداخلية والخارجية.

ولنستعرض بعض مظاهرها وطقوسها الدالة على ذلك:

أولاً: نظام اللباس لديهم: ماذا في نظام اللباس الكونفوشي؟

نجد أن هذا النظام المشتمل عليه بوضوح كتاب (أنالكتس) يشبه ما لدى الأمم الأخرى التي تهتم كثيراً بأزياء ملابس المناسبات الخاصة سواء لدى الطبقة العليا من المجتمع أو الشعبية.

ثانياً: طقوسهم في الدفن والحداد: ماذا بشأنها؟

إنها بالإضافة لطقوس التضحية والفداء تشبه تقريباً كل ما لدى البوذية والنصرانية والإسلام.

ثالثاً: وأما آنية الطقوس: كيف تكون؟

إنها يجب أن يحدّدها الملك المقدس The Divine King الذي هو الإمبراطور وابـــن السماء وذلك لكي تحدث تأثيرها السحري في عامة الشعب.

رابعاً: والفضائل الاجتماعية: ما هي، وما شأن المجتمع بها؟

لقد رأت الكونفوشية لزوم التقيد بتلك الفضائل في المجالين الفردي والمجتمعي.. ورأت بأن أبرز تلك الفضائل هي النبل وحفظ الوعد واحترام كبار السن والشجاعة في سبيل الحق.. ورأت أنها ذات مجال واسع، وأن على الرجال السادة في المجتمع أن يتصفوا بحفظ وتمثّل ثلاثمائة قاعدة من قواعد تلك الفضائل الرئيسية وثلاثة آلاف من القواعد الفرعية وإلا فإنهم لن يعتبروا من سادة الرجال..

خامساً: وفنون الرقص والموسيقا لدى الكونفوشيس: ما هي وما مهمتها في المجتمع؟

لقد اعتبر كونفوشيس الرقص والموسيقا تماماً كما اعتبرهما قـــدماء الإغريـــق.. فهمـــا أدوات تربوية، وتستطيعان تنمية ونشر الفضيلة والحب بين السادة وتيسير أعمال الحكم على عامة الشعب.

كتاب الأنالكتس: هل ترجم ؟

إن لهذا الكتاب ترجمتين رئيسيتين: إحداهما قديمة والأخرى جديدة. أما القديمـــة فهـــي للمترجم (لون يوشي شياه - Lun-Yu Chi chieh) التي قُدمت للملـــك في عـــام ٢٤٠ ميلادية تقريباً مع أنها جرت قبل مئات السنين.. وهي التي انفردت بترجمة الكتاب حتى ظهـــر (شوهسي ــ Chu Hsi) الذي عاش في الفترة ما بين (١١٣٠ و١٢٠٠ م يلادية) والـــذي قال بأنه هو نفسه يشبه كونفوشيس بالنظر لأن هذا الأخير قد وصف نفسه بأنه ناقل أكثر منه مؤصل للكتاب المقدس «أنالكتس».

ولقد استطاع هذا المترجم أن يصل لهدفه الرئيسي في نشر وإشاعة المعنى الجديد للكتاب في الآثار الكلاسيكية التقليدية الكونفوشية التي كان يعلمها الأخوان «شيانج هاو Ch’eng Hao» (١٠٣٣–١٠٨٥ ميلادية) و«شيانج Ch’eng I-I» (١٠٣٣–١١٠٧ ميلادية).

فماذا كان دور العالم الكبير شو هسي Chu His ؟

لقد كان هذا العالم مهتماً بالبحث عن الحقيقة **The Truth** أكثر من معرفة الإله، ولذلك فقد افترض وجود حقيقة واحدة تتضمنها تعاليم الأخوين شانج **Ch'eng** وأقوال كونفوشيس، وأن تلك الحقيقة لدى الأخوين توجد فوق سطح النصوص، أي تمكن معرفتها من معناها الظاهري، وأما لدى كونفوشيس في كتابه (أنالكتس) فهي تختفي وراء الكلمات، أي تمكن معرفتها من دلالة معناها.

وعليه فإن مهمة «شو هسي **Chu Hsi**»، كما قال هو نفسه، كانت لجعل تلك الحقيقة الواحدة معروفة، أو يمكن الوصول لمعرفتها من قبل كل شخص. ولهذا فقد أصبح هذا العالم معلماً شعبياً كبيراً ومبشراً بتعاليم كونفوشيس وليس مجرد عالم..

اهتمام الصينيين بالأحداث التاريخية ، وما أثر ذلك على الديانة الكونفوشية؟

فبسبب ذلك الاهتمام كان الصينيون يذكرون التواريخ المهمة كمولد ووفاة كونفوشيس مرتبطة بأحداث وأشخاص عامين. ولهذا فإن التاريخ المقبول لحياة كونفوشيس (٥٥١-٤٧٩ ق. م.) مشكوك فيه لدى م. ماسبيرو الذي افترض ربع قرن بعد ذلك التاريخ..

المبحث الثاني ـ الهندوسية

ماذا يعني لديهم كتاب (ريج فيدا The Rig Veda)؟

إن هذا الكتاب يشتمل على الكتب الثلاثة الأولى في اعتبار الإلهام الهندوسي وهي:

١- يوجور فيدا **Yujur Veda**،٢- ساما فيدا **Sama Veda**،

٣- أثارا فيدا **Athara Veda**.

والكتاب يعني لهم الثناء على الحكمة **The Praise of Wisdom**، وهو في نظرهم لب هذه الديانة وفلسفتها..

فماذا في هذا الكتاب من الأناشيد؟

إنه يشتمل على ألف وخمس وعشرين نشيداً موزعة على عشرة كتب، وهي التي ترجمها رالف ج. جريفيث **Ralph T. H. Griffith** وقدم لها بمقدمة قيمة ترى بأنه يجب فهمها وذلك في ضوء المعاني الدينية لديانة فيرديك **Verdic** القديمة، وفي ضوء آراء الديانتين البرهمية والهندوسية اللتين جاءتا بعدها..

إنها ديانة توحيدية ، ولكن كيف؟

فالملاحظ أن تلك المقدمة وغيرها من المصادر تؤكد بأن هذه الديانة توحيدية بشكل صريح لأن كتابها الأول يقول بأن الآلهة إندرا **Indra** وميترا **Mitra** وفارونا **Varuna** وأغني **Agni** هي إله السماء النبيل المجنح غاروتمان **Garutman** الذي يراه حكماؤهم بأنه الإله الواحد **The One** الذي يتمثل في عدد محدود من الأسماء هي أغني **Agni** وياما **Yama** ومارتاريزفان **Martarisvan**..

فأين هو كتاب ريج فيدا **The Rig Veda** الكامل؟

من المعروف أن ترجمة جريفيث **Griffith** المار ذكرها والمؤرخة في ٢٥/ ٥/ ١٨٨٩م قد كانت الترجمة الكاملة للكتاب مع أن البروفسور هـ. ويلسون **H. H. Wilson** قد نشر عام ١٨١٩م قاموسه الإنجليزي للسنسكريتية وباشر بترجمة الريج فيدا عام ١٨٥٠م. ولكن ترجمة جريفيث المنشورة في دلهي عام ١٩٧٣م في طبعتها الأولى وعام ١٩٧٦م في طبعتها الثانية قد وضعت الأساس للطبعة الهندية الحديثة لكتاب الريج فيدا بالإنجليزية..

وسيظهر المزيد من التفاصيل عند المقارنة بين الديانتين الهندوسية والبوذية

المبحث الثالث ـ البوذية

من هو مؤسس هذه الديانة؟

إنه الأمير غوتاما **The Prince Gautama** الهندي الذي قام بتأسيس هذه الديانة في الهند قبل أربعة وعشرين قرناً.

ولكنها هل انحصرت في الهند؟

لا، لأنها امتدت من الهند، موطنها الأصلي إلى نيبال وسيلان ومنهما إلى الصين واليابان والتيبت وآسية الوسطى وسيبيريا.

هذا وقد تركت هذه الديانة بصمتها: أين؟

على البرهمية الهندية الحديثة التي تبنت العادات والتقاليد الهندوسية..

ولكن إلى أي مدى امتد انتشارها؟

إن المؤرخ إدوين آرنولد **Edwin Arnold** يوضح في كتابه (نور آسية **The Light of Asia**) بأن أكثر من ثلث سكان المعمورة قد أصبحوا يدينون في أفكارهم ومعتقداتهم

المتصلة بالناحيتين الروحية والخلقية لهذا الأمير اللطيف الذي بات مشهوراً ومقدساً ومحسناً لأنه جمع صفات النبل مع آراء الحكماء وعاطفة الشهداء..

ولكن أين ولد هذا الأمير ومتى؟ ومتى توفي؟

يذكر ذلك المؤرخ بأن هذا الأمير غوتاما قد ولد بالقرب مما يعرف الآن بحدود مملكة نيبال، وذلك حوالي عام ٦٢٠ ق. م، وقد توفي حوالي عام ٥٤٣ق. م..

فما هي أفكاره ومعتقداته؟

من مسار حياته نرى أنه كان معتاداً على الدعوة للأمل الدائم، وللحب الخالد الشامل، وللإيمان بحرية الإنسان الطيبة..

وقد علم من سيرته بأنه كان يرفض.. ماذا؟

يرفض كل مظاهر التحقير التي كان يمارسها الرهبان على أصحاب تلك الأفكار العظيمة والذين كانت معتقداتهم الشاملة تستهدف تحقيق القصد العام بوجود حياة حرة كريمة للإنسان ويرفرف عليها ذلكما الحب الخالد والرجاء الدائم..

ولكن كانت لها ملامح رئيسية: ما هي؟

إنها تلك الملامح التي يمكن أن يُتعرف عليها من خلال تلك الرتب الروحية والدرجات النفسية: نيرفانا ودارما وكارما وهي التي كان يتمتع بها ذلك الأمير في شخصيته الراقية التي كانت تجمع بين العاطفة والتأمل..

إنه ما زال يستحق الثناء والمديح من ذلك العدد من العلماء البارزين كأحد الشخصيات البارزة في الديانة الباحثة وراء الحقيقة على مدى مسار الإنسانية..

المبحث الرابع ـ اليهودية

ما صلة الديانة اليهودية بإبراهيم **Abraham** أو **Ebraheem** ؟

لقد بدأت تعاليم الديانة اليهودية بأبرام **Abram** الذي سمي فيما بعد أبراهام **Abraham** وذلك فيما يسمى حالياً بالعراق وبالذات في بلد خور كلدان **Kur Kaldan**، ولقد كان ذلك قبل حوالي أربعين قرناً.. ثم انتقلت من هناك إلى الشمال حيث حاران **Haran** من حيث أمره الإله الخالق الواحد **The One Greator God** بالتحرك إلى ما سمي بالأرض الموعودة **The Promised Land** في رحلة متقطعة.

أسرة إبراهيم **Abraham** أو **Ebraheem**: من هم؟

وقد اصطحب إبراهيم في رحلته من العراق إلى فلسطين أسرته وعلى رأسها زوجه سارة كأبرز أعضائها طيلة تلك الرحلة، وكان معه ابن أخته لوط.

سفر التكوين يقول : ماذا؟

يقول سفر التكوين **Genesis** من العهد القديم **Old Testament** في فصـــله الأول من الإنجيل بأن إبراهيم عاش وأسرته بوئام ونجاح مع الكنعانيين في فلسطين بالرغم من انفصالهم عن بعضهم البعض.

فهل وقفت الرحلة في فلسطين أم انتقل إلى أقطار أخرى؟

ويقول سفر التكوين المشار إليه سابقاً بأن إبراهيم قد اضطر بسبب موجة القحط التي اجتاحت بلاد الشام للسفر إلى مصر مصطحباً معه زوجه سارة التي عرفها هناك كأخته وليس زوجته وذلك كما يقول السفر المذكور نفسه للأمن على حياته من جهة ولكسب كثير مـــن المنافع من جهة أخرى.

ويقول ذاك السفر بأن طاعوناً قد أصاب فرعون وحاشيته مما جعله يطرد إبراهيم وسارة بعد أن علم منها أنها زوجته وليس أخته وأن الطاعون كان بسبب كذبة الأخت.

فمن هم أولاد إبراهيم بالترتيب في المولد؟

لقد جاءه ابنه إسماعيل أولاً من زوجه هاجر التي كان الفرعون قد منحها له، ثم جـــاءه إسحق من زوجه سارة وذلك كما يذكر سفر التكوين المذكور آنفاً بنفسه.

ويقول ذاك السفر بأن ضغط زوجه سارة قد جعله يصطحب زوجه الأخـــرى هـــاجر وابنها إسماعيل ليعيشا بعيداً عنها وابنها الوحيد إسحق.

فجاءه الأمر بالتضحية والفداء: ولكن بمن؟

يروي سفر التكوين المذكور سابقاً بأن الله تعالى قد أمر إبراهيم أن يضحي بابنه إسحق وليس إسماعيل مما يرفضه معظم العلماء المسلمين من باب ترجيح أن إسماعيل وليس إسحق هو المقصود.

ويروي ذاك السفر بأن إبراهيم قد أطاع الأمر ولكن الله تعالى قد فدى (إسحق) بكبش أنزل من السماء..

ويذكر السفر نفسه بأن الفداء لم يهدئ أمه سارة بشكل كامل إذ بقيت تجتـــر ألمهـــا وخوفها وحزنها على ولدها إسحق حتى انتهى بها الحال إلى الموت وذلك بعد فترة قصيرة..

وماذا يقول سفر التكوين؟

يعقوب وعيسو هما ولدا إسحق:

يؤكد هذا السفر بأن إسحق قد أنجب ولداً أسماه يعقوب **Jacob**، كما يذكر بأن حسد أم يعقوب قد أثار شعور الكراهية بينه وبين أخيه عيسو **Essau** عندما كان قد أوشك على الحصول على مباركة والده وبالتالي على ميراثه وملكه..

ويذكر كيف أن أم يعقوب قد استغلت فقدان إسحق لبصره ولجأت إلى الخديعة وجعلته يبارك يعقوب مع أنه كان يقصد عيسو، ولكنه رفض الاستجابة لشكوى عيسو ضد هذه الخديعة واعتبر المباركة صحيحة ولو كانت خدعة!

فيا للعجب لهذه الرواية وأمثالها مما يطعن بأنبياء الله تعالى ورسله وإن كان ذلك ليس بغريب على هؤلاء القوم وهم الذين لم يترددوا في ارتكاب جرائم القتل في حق الأنبياء والرسل!

يعقوب وأولاده الإثني عشر:

فقد واصل ذاك السفر الحديث عن يعقوب فذكر بأنه قد تزوج فتاة من أسرة والده لينجب منها عشرة أبناء، وأنه أنجب ولدين آخرين هما يوسف وبنجامين من زوجته الأخرى.

فماذا حصل بين الأبناء؟

يؤكد نفس السفر بأن الحسد قد عاد وظهر بين أبناء يعقوب الإثني عشر كنتيجة لسوء معاملة أبيهم لهم عندما كان يظهر تفضيله لولديه يوسف وبنجامين وبالذات يوسف على بقية إخوتهم..

وماذا كانت نتيجة هذا الحسد؟

يذكر السفر ذاته بأن الأخوة الآخرين قد قرروا التخلص من يوسف فباعوه طفلاً لتجار باعوه بدورهم إلى فرعون مصر حيث استقر بنجاح تام بعد أن سيطر على أمور البلاد هنا بعد أن علّمه ربه تأويل الرؤى والأحلام.

سفر الأخوة لمصر..

ويذكر السفر أيضاً أنه على أثر اجتياح القحط فلسطين مرة أخرى عاد يعقوب الذي سمي إسرائيل لإرسال أولاده مضطراً إلى مصر لطلب المؤن شراء بالمال..

الشبه بالإسلام.. ما هو؟

هذا وقد التقى وصف تلك الأسفار مع ما لدى الإسلام في سورة يوسف التي تنـــهيها بالتعرف على أخيهم يوسف الذي أمرهم بالعودة إلى فلسطين لاصطحاب أبويهم وجميع أفراد العائلة ليعيشوا بجانبه في مصر..

ولكن كيف استمرت معاملة فرعون وقومه لبني إسرائيل؟ ولماذا؟

يؤكد ذلك السفر بأنها بدأت حسنة ثم انقلبت إلى سيئة مع أن بني إسرائيل قد عاشوا منفصلين عنهم.. وأما سبب ذلك فيذكر السفر بأنه الحسد لنجاحهم في شؤون حياتهم، الأمر الذي آل إلى ممارسة العبودية وأقسى أنواع المعاملة ضدهم..

والملاحظ أن السفر ما زال يتابع ذكر الحسد كسبب لجميع أصناف سوء المعاملة فيما بين بني إسرائيل وبينهم وبين غيرهم متجاهلاً ذكر أي سبب آخر من سوئهم هم أنفسهم..

استمرار معاملة فرعون السيئة لبني إسرائيل.. لماذا؟

واستمرت معاملة فرعون وقومه السيئة ضد بني إسرائيل بدافع الحسد كما يقول ذاك السفر حتى طيلة فترة بقائهم في مصر بعد عودة موسى إليهم..

وجاء موسى عليه السلام.. من أين؟

ذلك أن موسى عليه السلام كان قد هرب من مصر إلى مدين خوفاً من بطش فرعون وقومه به، واستقر هناك راعياً لغنم شعيب عليه السلام حيث بنى أسرة من زوجته إحدى بنات شعيب..

ولكنه قد أمره ربه في طريق عودته بأسرته وغنمه ليكون رسولاً إلى فرعون وقومه لينقذ قومه بني إسرائيل منهم ويعود بهم إلى فلسطين..

وانتهى الطغيان.. لماذا؟ وكيف؟

وبالفعل انتهى أمر طغيان فرعون وظلمه عندما أغرقه الله وقومه في البحر الأحمـــر في معجزة لموسى شق فيها البحر بعصاه بأمر ربه ومشى وقومه بنو إسرائيل بأمان وسلام إلى البر في الجانب الآخر من البحر.. هذه المعجزة تلتقي في وصفها مع ما في الإسلام..

ولكن هل وصل بنو إسرائيل فلسطين؟ واستقروا هناك دون عوائق؟

يؤكد السفر الثاني من التوراة وهو سفر الخروج **Exodus** بأنهم بعد تعرضهم لكثير من المحن والعذابات بسبب عصيانهم لأوامر الله التي وصلت إلى الكفر وعبادة العجل، وأنهم تاهوا في صحراء سيناء لمدة أربعين بسبب ذلك، وبعد أن مات موسى عليه السلام وهم في نهاية فترة

التيه ليخلفه على قيادتهم صاحبه المقرب إشعيا المدعو يوشع وذلك بسبب وفاة أخيه هارون من قبله، فقد دخل بهم يوشع هذا إلى فلسطين بعد أن كانوا قد رفضوا أمره خوفاً من العمـــاليق سكان فلسطين..

نتائج حروبهم ضد الفلسطينيين والبابليين والرومان : ما هي ؟

ذلك أنه قد نشبت بينهم وبين الفلسطينيين (العماليق) معارك انتهت بهزيمة العمـــاليق وانتصار بني إسرائيل بعون الله ونصره بعد أن عادوا واستقاموا مع الله وصدقوا الوعد مماجعلهم يستقرون في فلسطين فترة محدودة من الزمن خرجوا خلالها كعادتهم عن طاعة الله فسلط عليهم أقواماً آخرين يشردونهم منها..

لقد جاءهم بختنصر البالي فنفاهم إلى بابل في العراق حيث استقروا حتى أعادهم قورش المجوسي ملك فارس، ثم عادوا للعصيان والإفساد فعاد تسليط الآخرين عليهم فكان للرومـــان دورهم الثاني إذ شردوهم التشريد الثاني من فلسطين إلى بلاد عديدة أخرى كانـــت الجزيـــرة العربية واحدة منها..

فلم يسمح هذا التشريد والنفي لهم بالاستقرار في فلسطين إلا لمدة قصيرة هي أقل من قرنين من الزمن وذلك لأنهم اعتادوا بسهولة للعودة للعصيان والإلحاد بسبب اعتناقهم لوجهة النظر النفعية في الحياة التي تستبعد الروحانية في كل شيء..

وجاء عيسى المسيح عليه السلام :

واستمرت فترة الخروج ثم فترة ملوكهم حتى ظهر عيسى المسيح عليـــه الســـلام في أورشليم (القدس) كرسول الله إليهم ليصلحهم ويعيدهم للهدى بعد الضلال، والطاعة بعـــد العصيان، وينقذهم من تعاليم العهد القديم والتلمود التي أعملوا فيها التحريف والتزييـــف إلى حد بعيد..

وجاء محمد عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام :

واستمروا على عبثهم وإفسادهم بعد أن أنقذ الله تعالى رسوله عيسى ابن مريم من بين أيديهم ورفعه إليه ليتركهم مختلفين فيما بينهم في شأنه..

استمروا في عصيانهم وفسادهم رغم تشريد الرومان لهم حتى أرسل الله تعالى محمـــداً عليه وآله وصحبه السلام ليس لهم أو للعرب أو لأي قوم بخاصة ولكن للعالمين بعامة..

فحاول إنقاذهم بدعوتهم بالكثير الكثير من آيات القرآن الكريم ولكنهم أصروا على باطلهم فاستحقوا التشريد الثالث..

واستمروا على ذلك حتى اجتمع شيطان الصليبية مع صهيونيتهم فأعادوهم لفلسطين لا لأنهم استقاموا فاستحقوا العودة ولكن لأن المسلمين فرطوا في التزام دينهم فاستحقوا عقوبة تسليط اليهود عليهم في فلسطين بالذات..

ولنعد لمواصلة البحث تبعاً للتسلسل التاريخي في ظهور الأديان فنقف مع السيد المسيح وديانته.

المبحث الخامس ـ النصرانية

فقد بدأ ظهور هذه الديانة بميلاد السيد المسيح عليه السلام من والدته مريم العذراء وبدون أب وإنما بمعجزة ربانية جاءت بآدم ثم منه بحواء دون أم فكان آدم من التراب بأمر الله تعالى دون أب ولا أم، وأما عيسى عليه السلام فقد كان من أم بلا أب..

فأين هو إنجيل النصرانية؟ هل هو العهد الجديد؟

إنه كما يقولون العهد الجديد **New Testament** بأناجيله الأربعة: إنجيل متى، وإنجيل مرقس، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا. وتشتمل هذه الأناجيل الأربعة على سرد لقصة حياة السيد المسيح عليه السلام، وتغطي جميع أعمال رسله الأحد عشر بما فيها نظام الكنيسة الذي ظهر أثناءها.

فما هو موقف اليهود من السيد المسيح؟

لقد أهملوا ذكره عليه السلام في عهدهم القديم وتلمودهم وإن كان كما أشار الدكتور إسرائيل والفينسن **Dr. Isael Welvensun** قد أورد التلمود ذكره في البداية من حيث كيفية قتله المزعوم..

إنهم أسقطوا تلك القصة منه لكي لا تعرف من أحد من النصارى الذين يعيش اليهود بينهم حتى يسهل عليهم الضغط على رجال الدين النصارى والرأي العام النصراني ليستجيبوا لتحريفاتهم للدين..

وهذا ما حصل بالفعل سواء بحق إسقاط مسؤولية اليهود الحاليين عن دم المسيح المزعوم أو بحق تأييدهم في فرية الشعب المختار والأرض الموعودة!!

ماذا كان دور شاؤول السياسي؟

إنه المدعو بولس الرسول كما سمي مؤخراً، وهو بحق مؤسس أو على الأقل محيي الديانة النصرانية.

فمن خلال جهوده ومساعيه السابقة واللاحقة لحادثة نقله إلى روما لمحاكمته هناك بصفته رومانياً كما أعلن هو نفسه وليس إسرائيلياً، من خلال ذلك كله ظهر إلى أي مدى كان الرجل سياسياً بارعاً أكثر منه رجل دين.

شهادة ويلز Wells في حقه:

فقد أورد هذا المؤرخ المشهور في كتابه (مختصر التاريخ ــ المجلد ٣ ــ ص٩٩٨ ــ Outline of History, Vol. 3, P. 998) بأن دور شاؤول Saul كان واضحاً لدرجة أنه هو نفسه قد أنقذ النصرانية بمفرده من الفناء ولا سيما من خلال رسائله التي تغلب على العهد الجديد، بالإضافة لرحلاته التي بدأت من أنطاكية إلى روما فعودة على طول أقطار البحر الأبيض المتوسط التي انتهت بفلسطين.

هذا وسنجد من العلماء الغربيين من يؤكد مدى كيد شاؤول بنفسه وبرسائله في إدخال فكرة التثليث إلى النصرانية بدلاً من التوحيد.

جيرالد بري وشاؤول:

إننا عندما نقرأ شيئاً مما كتبه هذا المؤرخ في كتابه (الأديان في العالم Religions Of The World) وبالذات من الصفحة ٦٨ إلى الصفحة ٧٦ فإننا سندهش كثيراً بالتفاصيل الكثيرة التي أوردها حول وجهات نظر المفكرين الغربيين بالنسبة للديانة النصرانية وآرائها حول السيد المسيح..

لقد أدخل شاؤول عقائد غريبة إلى النصرانية..

شاؤول قد طعم النصرانية بالعقائد الوثنية:

ذلك أن شاؤول قد أدخل إلى معتقدات المؤمنين بالنصرانية وغيرهم العديد من العقائد الوثنية وذلك ليقنعهم بإتباع تعاليمه من جهة ولكي يسهل عليه تدمير خصومه بالرغم من معارضة تلامذة السيد المسيح القوية له من جهة أخرى.

فقد كان يواجه المعارضين له بقسوة عنيفة ومرارة شديدة وإن لم يجد بجانبه إلا يوحنا فقط لا غير الذي سيطر عليه تماماً، فكان له نعم الخادم المطيع طيلة رحلاته وتنقلاته..

لقد استطاع بسبب ذلك التطعيم أن يحصل على استجابة أوربة القوية لآرائه التي خلطها بآراء أوربة الوثنية بدهاء فأظهر مثلاً أن الطرفين يلتقيان تماماً في احتفالات السنة الجديدة، وفي نظرتهما للبعث ولعيد الفصح.. وغيرها.

تغير الإمبراطورية الرومانية

فماذا حصل للإمبراطورية الرومانية؟

فبعد أن تعرض النصارى للاضطهاد الشديد في الإمبراطورية الرومانية أخذ الأباطرة يغيرون مواقفهم. ففي العام ٣١٣ ميلادية اعترف الإمبراطور قسطنطين بالنصرانية وتبعه الإمبراطور غريغوري الأول بينما كان الإمبراطور أوغسطين قد سبقهما لاعتناقها.

وقد أصبح رئيس أساقفة روما أقوى الأساقفة الخمسة في أنطاكية والقدس والإسكندرية والقسطنطينية وروما وذلك لسببين اثنين:

الأول: لأن روما كانت العاصمة،

والثاني: لأنه كان يعتقد بأن القديس بطرس هو الذي أنشأ كنيسة روما بنفسه وتخويل من السيد المسيح مباشرة.

مسيحية آسية مقابل نقيضتها الأروبية

فماذا حصل نتيجة تحول أروبة لنصرانية بولس التثليثية؟

باختصار يمكن القول: لقد انشقت النصرانية إلى نصرانية المسيح الآسيوية التوحيدية النقية من الوثنية مقابل نصرانية بولس الأوربية التثليثية..

ذلك لأن آسية كانت تعيش جيلاً بعد جيل على نصرانية المسيح التوحيدية البعيدة عن أي انحراف عن الإيمان النقي والقائل بأن الله واحد لا شريك له من والد ولا ولد بينما كانت أوربة تعيش في نفس الوقت على نصرانية بولس التي اختلطت بالوثنية وأصبحت تنادي بعقيدة التثليث.

وكان لابد من حسم الأمر في الإمبراطورية الرومانية بعقد مؤتمر لكبار رجال الدين النصارى يقررون أي الجانبين هو الصواب..

فعقد مؤتمر نيقية .. متى؟

ذلك أن الإمبراطور قسطنطين قد دعا لعقد مؤتمر في نيقية في عام ٣٢٥ ميلادية، وقد حضره ٢٠٤٨ من كبار رجال الديانة النصرانية والذين كانوا في معظمهم يعتنقون نصرانية المسيح التوحيدية بينما كان أصدقاء الإمبراطور المقربين كأوربيين يعتنقون نصرانية بولس التثليثية.

فماذا حصل في المؤتمر؟ كان الانشقاق واضحاً بين الطرفين مما دعا الإمبراطور وبابا روما القائلين بالتثليث لاعتقال ونفي بعض رجال الطرف الآخر لرفضهم اعتناق عقيدة التثليث، كما قتل العالم المصري آريوس..

وانشقت الإمبراطورية الرومانية في موقفها من النصرانية إلى شقين فكان لابد من مؤتمر آخر.

ثم عقد مؤتمر نيقية الثاني : فماذا أنتج ؟

ذلك أن الإمبراطور الروماني قد دعا لعقده لينقذ الإمبراطورية من الانشقاق بجمع أبنائها على عقيدة واحدة. ولكن أحداً من غير أنصار نصرانية بولس لم يحضره وكان عددهم ٣١٨ شخصاً كلهم من معتنقي عقيدة بولس التثليثية.

وماذا قرر ذاك المؤتمر؟

لقد قرر أعضاؤه ألوهية المسيح تماماً كما كانت تنادي به نصرانية بولس. كما قرروا إتلاف وتدمير كل الوثائق والكتب التي لا توافق مع عقيدتهم فيما قرروه مع إيقاع أقسى العقوبة على من يخفي أي من تلك الوثائق والكتب.

فماذا نتج عن ذلك؟ إنه صراع بين طرفين:

لقد أخذت نصرانية المسيح التوحيدية تختفي تدريجياً وأحل رجال شرطة نصرانية بولس نصرانيتهم محلها مع إبعاد الأناجيل الحقيقية التوحيدية ومعتنقيها عن الساحة..

واستمر هذا الحال إلى عصرنا الحاضر بعد أن انتهى الصراع لصالح نصرانية بولس التثليثية.

هذا وتعتبر هذه هي الحقيقة المرة التي اكتشفها بعض العلماء الغربيين مبكراً دون أن يستطيعوا لا الوقوف في وجه تيار التثليث ولا تغيير مساره.

وهنا لابد من وقفة موضوعية محايدة.. فماذا حصل؟

وجهات نظر متناقضة:

وبنظرة محايدة وأمينة للواقع تظهر مدى تضارب وجهات النظر في مثل هذه القضية الجدلية مما يفرض عرض وجهة النظر الأخرى بما يمكن من الإيجاز والنزاهة.

العهد الجديد يؤكد.. فماذا يؤكد العهد الجديد؟

من الواضح أن كتاب العهد الجديد الحالي يؤكد الأثر الكبير في النصرانية لرسائل (القديس بولس) بشكل خاص، وأنه كان أقوى وأشد من أي تأثير آخر..

والملاحظ أن هذا الكتاب بعد أن يعرض قصة حياة السيد المسيح عليه السلام وما تحمله من آلام في تبليغ رسالته كان اليهود أو الإسرائيليين أو بنو إسرائيل هم سببها طيلة فترة حياته التي عاشها لثلاثين سنة ونيّف بدءاً من ولادته وحتى صلبه (المزعوم) وموته وقيامته.

فالعهد الجديد يشتمل على رسائل (القديس بولس) ووصايا المسيح وتأويلاتها، وهي التي كان وما ز ال يجري الوعظ بها لرعايا الكنائس الحالية مع التركيز على عقيدة التثليث وعلى التحذير من ارتكاب أي سوء أو كفر بذلك مهما تعرض المؤمنون من أصناف الاضطهاد ضدهم في إيمانهم وثباتهم على دينهم..

وتبعاً للحديث عن (القديس بولس) وصاحبه القديس يوحنا يأتي دور الحديث عن هذا الأخير وذكر ما قدمه للديانة النصرانية.

إلهام القديس يوحنا الإلهي.. عن ماذا؟

إن المطالع للعهد الجديد من الإنجيل يجد في نهايته قصة إلهام القديس يوحنا الإلهي، فهو يهيء ويعد المؤمن بالمسيح نفسياً لتحمل كل ما يحتمل أن يلاقيه من أصناف الظلم والاضطهاد في سبيل ذلك الإيمان ومن أجل تلك الحياة السماوية التي تنتظره في ملكوت الله جزاء إيمانه وصبره..

وماذا في ذلك الإلهام أيضاً؟ ونزول المسيح للأرض ثانية:

إنه يعد المؤمنين بالسيد المسيح لعودته الثانية بالنزول من السماء إلى الأرض كما يُعدهم ليوم الدينونة التي سيحاسب فيه الناس جميعاً ليجازى المؤمنون بالجنة بسبب سلامة وصدق إيمانهم ولو افتقدوا الأعمال الصالحة بالنظر لأن السيد المسيح عليه السلام قد افتداهم جميعاً عندما صُلب كما يزعمون ورجم فرجمت جميع أعمالهم السيئة..

وإن ذلك يتطلب الاعتراف المتكرر بارتكاب المعاصي والفواحش.

وأما الكافرون بالسيد المسيح وثالوثه فإنهم يجزون ويعاقبون بالنار.. دون أن ينالوا أي افتداء من السيد المسيح كالمؤمنين به وبثالوثه..

وماذا نجد بعد ذلك في العهد الجديد؟

هناك شهادة المؤمنين بالنصرانية..

فإننا نجد في نهاية الكتاب شهادة المؤمنين الكاردينـــالين الأساســـيين ووعـــاظ ذلـــك الكتاب.. وهذا ما يرد في هذا الكتاب الصادر عن دار الكتاب المقدس في الشرق الأوســـط الموجودة في بيروت ــ لبنان.

ومما يقولونه بأن ذاك الكتاب قد كتب بواسطة الروح القدس **The Holy Ghost** في فترة تقل عن مائة سنة بعد المسيح، وأنه قد كتب باللغة الإغريقية التي كانت هي المستخدمة في المجالين الأدبي والتجاري في عهد السيد المسيح في فلسطين..

ويقولون بأن الطبعة الأقدم من الكتاب تعود إلى القرن الثاني بعد السيد المسيح..

وأما ما تقوله التحقيقات المختلفة حول حقيقة ومصداقية تلك الأناجيل وما يشـــتمل عليه كتاب العهد الجديد من الرسائل فإنها شيء آخر يجب تركه لمثل تلك الجهـــود الصـــادقة النزيهة والتي قد تتعرض لها الأديان والمعتقدات الأخرى جميعاً..

المبحث السادس ـ الإسلام

فقد بدأ هذا الدين الخاتم بالوحي بكتابه القرآن الكريم كرسالة الله تعالى إلى رسوله محمد صلى الله عليه وآله وسلم..

لقد عاش هذا الرسول في مكة والمدينة في الفترة ما بين عامي ٥٧٠ و٦٣٢ ميلادية.. وعندما دخل في سن الأربعين بدأ نزول الرسالة عليه..

وقضى ثلاثة عشر عاماً من بدء دعوته في مكة وضواحيها يدعو خلالها عبدة الأوثان من العرب بخاصة كأساس ضروري للإيمان والقيام بمسؤولية هذه الدعوة الجديدة، وكلب أو قلب للأمة الإسلامية في جميع أرجاء العالم..

وكرسالة للناس كافة بل للعالمين، عالم الإنس والجن، فقد توجهت أيضاً إلى غير العرب الذين لم يُنسوا من الدعوة للإيمان والعمل لها..

وقد حرص النبي محمد عليه وآله وصحبه السلام على تركيز جهوده في دعوته أثنــاء المرحلة المكية على عقيدة توحيد الله تعالى كخالق مدبر وعلى الإيمان بيوم القيامة، يوم الحساب والجزاء، مستغلاً مواسم الحج وتلاقي الناس فيها من جميع القبائل العربية..

فكيف قابل الناس هذه الدعوة الجديدة؟

لقد قابلوها بعداء وحشي مرير..

ذلك أن الدعوة لوحدانية الله تعالى كانت ضد إيمان العرب كأول من وجهت إلــيهم وهم المؤمنون بالوثنية فتصدوا لها بعنف ومرارة شديدين..

فماذا حصل بنتيجة ذلك؟

لقد اضطر الرسول محمد عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام للإذن لأصحابه بــالهجرة بدينهم إلى الحبشة (أثيوبية) لمرتين تخلصاً من الموت المحقق الذي كان يتهددهم ليل نهار..

وكانت المقاطعة القاسية:

وهل انحصر الاضطهاد لهم بالتعذيب الجسدي والنفسي؟

لا، لأن المقاطعة الوحشية كانت جزءاً أساسياً منه.. ذلك أن الآخرين في مكــة قــد اضطروه عليه وآله السلام هو وأقاربه والمؤمنون به لالتزام شعب أبي طالب (جده) لمدة ثلاث سنوات في مقاطعة قاسية إذ لم يسمح لهم بأي إمداد أو زاد من طعام أو شراب طيلة الفتــرة.. ولولا صبرهم وتهريب بعض الزاد لهم لهلكوا جميعاً..

فماذا فعلت مكة وقد شعرت بالخوف.. نتيجة الانتشار المحدود للدعوة الجديدة؟

لقد فكرت بالمصالحة مع الرسول عليه وآله السلام، آملة أن تجد منه آذانــاً صــاغية لشروطها وقد لمس قسوتها واضطهادها له ولأصحابه فعرضت عليه تلك المصالحة المشهورة..

شروط المصالحة: ماذا كانت ؟

لقد حاول زعماء مكة بجميع الطرق كسر طوق الحماية الذي كان يفرضه عمه أبــو طالب حوله، فعرضت على عمه شروط المصالحة بهدف أن ينهوا حمايته له إذا رفــض تلــك الشروط..

عرضوا عليه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أن ينصبوه ملكاً عليهم إذا كان يبتغي جاهاً أو رئاسة..

وعرضه عليه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أن يزودوه بكل مال يجعله أغناهم إذا كان يبتغي مالاً..

وعرضه عليه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أن يجلبوا له أفضل الأطباء والعلاجات ليشفوه إذا كان ما يقوله مجرد معاناة لنوع من المرض..

فماذا كان جوابه على عرضهم الذي نقله إليه عمه؟

فقد أجابهم إذ قال لعمه دون أدنى تردد: «والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في شمالي على أن أترك هذا الأمر لن أتركه لو أهلك دونه».

فيئسوا من أي مصالحة وعادوا إلى مواصلة العذاب والاضطهاد للرسول عليه وآله السلام وأتباعه..

ولكن هل استسلم عليه وآله وصحبه السلام لذلك؟

لا، فقد أخذ يبحث عن النقلة في دعوته بالبحث عن رجال أقوياء أو عشائر قوية تحميه وتحمي دعوته أو تنصره وتنصر دعوته، فذهب للطائف ليجد الصد القبيح..

ثم أخذ يعرض نفسه على القبائل وزعمائها قائلاً للواحد منهم: «تؤمن بي وتنصرني..».

فهل كانوا يدركون معنى ما يطلبه منهم؟

نعم، بالفعل كانوا يدركون ذلك تماماً بدليل ما بدر من عامر زعيم بني صعصعة عندما قال طالباً المقابل (أتجعل لنا الأمر من بعدك؟)

فماذا كان رده عليه وآله وصحبه السلام:

«لا، إن الأمر لله يجعله حيث يشاء».

والنتيجة: متى انتهت المحنة في الدعوة؟

بيعة العقبة والهجرة إلى يثرب (المدينة)

لقد انتهت عندما بايعته يثرب (المدينة) ممثلة بثلاث وسبعين رجلاً وامرأتين من كبار زعمائها بيعة العقبة الكبرى، العقبة الثانية، عندما جاءوا إلى مكة حاجين فالتقوا به عليه وآله السلام في ذلك المكان من مكة وبايعوه أن ينصروه ويحموه إذا هاجر إليهم..

فلماذا الهجرة إلى المدينة وهو القادر أن يأمر باغتيال عدد من زعماء مكة فتخضع له ولا يحتاج اللجوء للهجرة؟

قد يخطر مثل هذا التساؤل في الذهن، وقد خطر بذهن بعض من بايعوه عليه وآله وصحبه السلام بيعة العقبة فطلبوا منه عليه وآله السلام أن يأذن لهم ليقتلوا زعماء مكة..

فماذا كان جوابه عليه وآله وصحبه السلام؟

قال بملء فمه: «لا، لم نؤمر بذلك» مؤكداً أن المطلوب في المرحلة المكية من الدعوة الصبر على الأذى في الثبات على الإيمان وعدم تجاوز الطاعات إلى العمل المادي المسلح وهو ما نسميه اليوم بالصراع الفكري مع المخالفين لفكر الإسلام، والكفاح السياسي ضد من بيدهم بشكل من الأشكال رعاية شؤون الأمة والمجتمع..

فماذا فعل إذن الرسول عليه وآله وصحبه السلام بعدئذ؟

أقام أول دولة إسلامية :

لقد قرر الهجرة إلى يثرب بأمر من ربه بعد أن عقد تلك البيعة التي شكلت نقطة حاسمة وفاصلة في تاريخ الإسلام.. ذلك لأنها نقلت أمر رسالة الإسلام ودعوته من مجرد رسالة ودعوة نظرية فكرية إلى رسالة ودعوة دولة عملية وحربية بجانب كونها فكرية وذلك عندما أنشأ عليه وآله وصحبه السلام أول دولة إسلامية تحت قيادته كحاكم وتوجيهه كنبي في نفس الوقت..

واستمر عليه وآله وصحبه السلام في ذلك لعشرة أعوام.. ماذا فعل فيها؟

لقد أخذ الوحي أثناءها ينزل عليه قرآن التشريع والأحكام اللازمة للحكم في دولة الإسلام جنباً إلى جنب مع ما يلزم لتبليغ هذه الرسالة للشعوب والأمم الأخرى في أنحاء المعمورة وحمل الدعوة إليهم بالفكرة المصحوبة بالجهاد المقصود لإزالة العوائق المادية التي تضعها تلك السلطات المتحكمة في تلك الشعوب والأمم وليس لإكراه أحد على اعتناق الإسلام.. ولذلك بدأ بالمعارك الحاسمة مع مكة وما فيها من أقاربه سواء في موقعة بدر أو أحد أو الخندق..

ثم انتقل بعد فتح مكة نفسها وتصفية جيب الطائف المجاورة لها إلى الخارج فوجه الكتب بذلك لملوك وأمراء البلاد المجاورة من بلاد الفرس وأتباعهم وبلاد الروم وأتباعهم، ثم خاض جيشه معركة مؤتة ضد الروم، وأعد جيشاً آخر لمعركة تبوك ضد الروم أيضاً ولكن الأجل وافاه قبل إنفاذ ذلك الجيش..

وفاة النبي عليه وآله وصحبه السلام: وجاء أخيراً الأجل المحتوم ..

فانتقل المصطفى صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم إلى الرفيق الأعلى بعد أن وافاه الأجل مع نهاية السنوات العشر التي قضاها في المدينة المنورة كما أصبح اسم يثرب بعد هجرته عليه وآله وصحبه السلام إليها.. وبعد أن ثبت الدولة الإسلامية محدداً قواعدها الأربعة:

١- بأن السيادة للشرع لا للشعب،

٢- وأن الحكم والسلطان للأمة وهي تنيب عنها خليفة يحكمها بشريعته،

٣- وأن نصب الخليفة الواحد هو الواجب على الأمة خلال ثلاثة أيام من خلو منصبه،

٤- وأن للخليفة وحدهُ حق تبني الأحكام الشرعية مع الشورى والمشورة حيث يلزم..

كما حدد أركانها بوضوح تام فكانت كما يلي :

١- الخليفة نفسه، ٢- ومعاون التفويض للخليفة،

٣- ومعاون التنفيذ له، ٤- والولاة، ٥- وأمير الجهاد، ٦- والقضاة،

٧- ومجلس الأمة المنتخب انتخاباً مباشراً، ٨- ومدراء الدوائر والمصالح.

لقد وافاه الأجل بعد أن بذل قصارى جهده في تبليغ رسالة ربه وفي تطبيقها في دولة إسلامية وفي حمايتها وحملها للأمم والشعوب الأخرى بعد أن حسم الأمر بإيقاع الهزيمة بأعداء الإسلام في الداخل والخارج..

ولكن ماذا حصل عقب وفاته عليه وآله وصحبه السلام؟

لقد تمت مبايعة خليفة له يحكم المسلمين بكتاب الله وسنة رسوله..

فبعد أن مهد الطريق لاستمرار الدولة الإسلامية وسماها خلافة راشدة تخلفه في الحرص على دوام تطبيق الشريعة الإسلامية وحملها للشعوب والأمم الأخرى في الأرض..

وبعد انتقاله للرفيق الأعلى اجتمع كبار الصحابة في سقيفة بني ساعدة وتناقشوا في أمر من يخلفه عليه وآله وصحبه السلام في تولي أمور المسلمين ورعاية شؤونهم، واستقر رأيهم على ترشيح وانتخاب صاحب الرسول عليه وآله وصحبه السلام الأول أبي بكر الصديق، ثم بايعوه بيعة شرعية كاملة على أن يكون فيهم خليفة للرسول عليه وآله وصحبه السلام ويحكمهم بكتابه تعالى وسنة رسوله..

وتتالى الخلفاء الراشدون من بعد الخليفة الأول..

فكان عمر بن الخطاب فعثمان بن عفان فعلي بن أبي طالب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين:

وكل منهم تمت مبايعته من الأمة الإسلامية بيعة الانعقاد ثم الطاعة بعد الترشيح والانتخاب..

ثم جاء العهد الأموي فالعباسي فالعثماني واختل فيهما ميزان المراحل اللازمة من ترشيح وانتخاب وبيعة إذ أصبحت كأنها ولاية عهد في مملكة وإن استمرت البيعة على العمل بالكتاب والسنة مما جعلنا نقول جازمين بأنها قد استمرت دولة إسلامية لكن مع سوء التطبيق لكيفية تولي الخلافة لا عدم التطبيق للأحكام الشرعية في ذلك.

مما يفرض ويستدعي.. ماذا؟

يفرض الحرص على تلافي ذلك التطبيق السيء عند وجوب تحقيق عودة نظام الخلافة في الأرض.. ونحن على كامل الثقة بأن ذلك في الوقت الحاضر ليس بعزيز لتوفر أسباب ذلك كلها بغض النظر عن هذه الحرب الشرسة التي يخوضها أعداء الإسلام ضد عودته للأرض..

ولكن هل برئت الرسالة والرسول من الاتهامات؟

لا، إن هناك أصنافاً من الاتهامات العديدة ضد الرسول عليه وآله وصحبه السلام بشأن صحة ومصداقية رسالته.. ولكن بالمقابل هناك الردود العديدة عليها التي تكشف زيفها وتحاملها.. ذلك أن المتهمين إما أن يكونوا من المتحاملين، وعندها ما أسرع وأسهل تبخر اتهاماتهم، وإما أن يكونوا من الباحثين عن المعرفة الحقة، وعندها لا يطول بحثهم لينتهي إلى التصديق بالرسول والرسالة وحبهما والعمل لهما..

ولكن ما هو أقوى دفاع لدفع تلك الاتهامات؟

فبالرغم من جميع المواقف الإيجابية والسلبية من هذه الرسالة الربانية ورسولها الكريم، بحجة العنف الذي يقع في حوادث معينة هنا وهناك، فإن الإسلام يبقى بأمس الحاجة لدولة تطبق شريعته بشكل سليم كامل يجعل جميع الشعوب والأمم الأخرى قادرة على رؤية حقيقته الفكرية والعملية أكثر من مجرد الكتابات والمحاضرات المدافعة عنه.

وكيف الحال مع إعلان الحرب ضده باسم الإرهاب؟

لابد من الاستفادة من هذه الإثارة العالمية ضد الإسلام بالعمل على وجهين:

الأول: مواصلة الدعوة وفقاً للمرحلة المكية بعيداً عن ردود الأفعال العنيفة.

والثاني: عقد حوارات كثيرة متنوعة مع أصحاب الأفكار الأخرى..

والآن لنعقد مقارنة بين اثنتين من الديانات الستة هما الهندوسية والبوذية وذلك للأسباب التالية:

١- لأن معرفة الديانات السماوية الواسعة تغنيها عن ذلك.

٢- لأن ضعف معرفة الديانات الأرضية تستدعي ذلك.

٣- لأن كثرة أتباع الديانة البوذية وانتشارها الزائد يتطلب ذلك.

٤- لأن شرقية هاتين الديانتين يفرض ذلك.

٥- لأن وجودهما في أرض الهند الواحدة تستثير ذلك.

مقارنة بين الهندوسية والبوذية

والآن نأتي إلى المقارنة بين هاتين الديانتين الهندوسية والبوذية طالما كانت الهند موطنهما الأصلي معاً، وكانتا تتداخلان وتتبادلان التأثير بشدة، وتتبع كلاً منهما الأتباع الذين لا يحدون بعدد.

وكتمهيد للمقارنة بين الهندوسية والبوذية علينا أن نقول بأنه من الصعب جداً التعرض للديانات الهندية وذلك بسبب عظم كثرة أتباعها من جهة وبسبب التمازج الكبير ليس فقط في آرائها ومعتقداتها ولكن أيضاً في مؤسسيها..

فنظرة عميقة لها تري أنها لا تملك عقائد محددة ولا نظم فلسفية معينة..

فهي خلوة في كثير أو قليل من العقائد الإلهية وإن كان يمكن القول بأن الديانات البرهمية والهندوسية والبوذية هي الديانات الثلاث الرئيسية الغالبة في القارة الهندية وإن كان هناك العديد من الديانات الأخرى.

البرهمية كخلفية للديانتين : فما أصل الهندوسية والبوذية؟

إن البرهمية هي أصل وخليفة معظم الديانات الهندية بشكل عام والديانتين الهندوسية والبوذية بشكل خاص.

فما الديانة البرهمية **Brahmanism**؟ وما هي عقيدتها؟

إنها تعتقد أن هناك كائنين عظيمين اثنين في العالم أحدهما يدعى براهمان **Brahman** وهو أصل ومصدر العالم كله، والثاني يدعى إتمان **Itman** وهو القاعدة المركزية للذات الإنسانية أو وعي الشخصية الواحدة وعلاقتها بالعالم الخارجي، فهي ما يدعى بالروح **Spirit**..

فكلا البراهمان والروح يجب أن يتحدا ليشكلا اتحاد الوجـــود **Universal Union** الذي يكوّن الموت بالنسبة له الخطوة الأولى عندما تغادر الروح الجسد وذلك مـــن أجـــل أن تتجسد بالتدريج في أجسام أخرى وفي أشكال أو هيئات أخرى تنتهي أخيراً بالفناء في العـــالم والخلود في حالة من التقمص..

تقمص الروح Spirit Transmigration: ما هو؟

إنها حالة تحول الروح وانتقالها من جسد معين إلى حيوان آخر أو إلى هيئة غير حيوانية **Non-Animal Form**، ويكون شكلها الجديد إما متقدم جداً أو هابط جداً وذلـــك تبعـــاً لفضائل الإنسان أو رذائله في مجرى حياته.

فكيف يحصل هذا التقمص Transmigration؟

إن ما يدعونه كارما **Karma** هو الإله القدير **Omnipotent God** لديهم الـــذي يحقق هذا التقمص التدريجي والذي لهذا السبب يجب أن تقدم له القرابين من باب الفداء وذلك في احتفالات طقسية معينة على الكهنة أن يقوموا بها لصالح العباد..

صلة بوذا مؤسس الديانة البوذية بأولئك الكهنة..

فقد رأى بوذا في أولئك الكهنة الأشخاص المسيطرين على رعاياهم، ولذلك فإنه نبذهم كلياً من أجل وضع ديانة جديدة حاول أن يضع حداً فيها لممارسات أولئك الكهنة وقرابينهم وأشربتهم المراقة على الآلهة..

وعليه ماذا أسس بوذا؟ وماذا كانت نتيجة هذا الأساس؟

لقد أسس بوذا البوذية في القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد..

وأما الكهنة في الهندوسية الذين حط من قيمتهم كثيراً في البوذية فقد هـــاجموا بـــوذا بقسوة بالغة حتى أنه اضطر للبحث عن ملجأ آخر آمن في الصين، مما نقل تـــأثير البوذيـــة إلى البرهمية وأتباعها ورجالها الذين كيفوها إلى شكل مقبول ببساطة من قبل عامة الناس.. وهكذا حلت الهندوسية في مكانتها..

فما هو براهمان Brahman ؟

إن براهمان لدى الهندوسية هو كيان غير مشخص **Impersonal Being** ويظهـــر في ثلاثة آلهة: براهما **Brahma** وفيشنو **Vishnu** وشيفا **Sheifa** التي تتداخل في كيان واحد..

أما براهما فيعتبر شخصية إله محدد بلون أحمر وأربعة رؤوس.. وتقول الأسطورة بأنـــه خرج من البيضة التي كان يسبح فيها، ثم قام بخلق السماء والأرض ووضع كل منهما في نصف من الييضة، ثم قام بوصل النصفين معاً بواسطة جزء منه ليخلق جنسي المذكر والمؤنـــث مـــن القسمين.. كما خلق أيضاً الكائنات الحيوانية والبشرية وخلق الكون من ذلكما القســـمين.. وبعد الانتهاء من كل هذا الخلق انسحب بعيداً عن مخلوقاته ليسبب ضعفاً في عبادة الشعب له.

وما هو فيشنو **Vishnu** ؟

ولكن فيشنو كما تقول الأسطورة هو الذي كان يحوم في الجو بأجنحتـــه الســـحرية.. وأنه إله شعبي جذاب..

وهو الذي ينقذ الأرواح **Spirits** من الفناء بالتقمص عندما تنزل إلى الأرض.

وهو ذو تجسيدات عديدة وقد خلق كريشنا **Krishna** من الثامن منها..

فكان إلهاً ساحراً في جاذبيته وكانت حياته قصيدة شعرية أو أنشودة جذابة أو أغنيـــة ساحرة..

وما هو شيفا **Sheifa** ؟

إنه الإله الثالث الذي يظهر فيه الإله غير المشخص براهمان..

وهو إله الموت والخصب معاً، ففي يده الموت الطبيعي والخصب الطبيعي..

ولكنه إله غريب في مزاجه: فهو قاس وشبق معاً..

وهو يستمتع بالنزهات حيناً وبالرفاه حيناً آخر..

ولكن هل الديانة البرهمية تقف عند هذه الآلهة الرئيسة؟

بالطبع لا، لأن هناك العديد من الآلهة غير الهامة، والتي تنوف عن ثلاثة ملايين عـــدداً، والتي تشمل كل شيء وكل حيوان أو شجرة..

إنها تعبد من قبل طبقات الشعب الدنيا التي تؤمن باستحالة إمكانية الوصول إلى الآلهة العظمى بسبب انشغالها الدائم في القيام بمهامها..

والتي تعبد فقط في المعابد **Shrines**..

وعليه فإن عامة الشعب يرون أن الآلهة الدنيا فقط يمكنها أن تعينهم على تيسير أمورهم وإنجاز أعمالهم في الحياتية اليومية..

البقرة مقدسة لدى الديانة الهندوسية.. ولكن لماذا؟

ذلك أن الهندوس أتباع الديانة الهندوسية يرون أن البقرة من بين الكائنات المقدسة بسبب مكانتها الخاصة في العبادة والقدسية، ولذلك يجب عدم تعرضها للأذى أو الضرر مهما وكيفما سببت من الأضرار..

إنهم يعتقدون أن قدسيتها نابعة من عظيم فائدتها بما تقدمه من حليب وسماد..

ولذلك هم أيضاً يقدسون الثور لأنهم يرون أن الإله شيفا يمتطي ظهره..

ولكن هل مازال هذا التقسيم الطبقي للشعب الهندي مستمراً.. أم أن ثورة المهاتما غاندي قد غيرت من ذلك؟

بالفعل من ناحية أخرى فقد أدت ثورة غاندي **Ghandi's Revolt** ضد نظام الطبقات الاجتماعية في المجتمع الهندي إلى تأثيرات كبيرة على تفكير الشعب وعبادته مما جعل الجمهورية الهندوسية **Hinduistic Republic** تلغي هذا النظام بقوة بما سنته من قوانين وتشريعات.

ولكن هل ألغى ذلك الإلغاء طقوسهم وعباداتهم؟

لا، لم تلغهما واستمر أداؤهما كما كان في السابق.. فتقديم القرابين طلباً لمنافع الحياة اليومية ما زال مستمراً بدءاً باليوم الأول من ولادة الطفل بل حتى أثناء حمل والدته به وحتى الوفاة وما بعد الوفاة، مستهدفين توفير السلامة والأمن له في المجتمع الذي يعيش فيه والذي يجب أن يتذكره دائماً كالأصل الذي تبنى عليه حياته..

وطريقة اليوغا Uga Method : ما هي وما هدفها؟

بالنظر لأن تعدد الآلهة في هذه الديانة الهندوسية تميزها مع نظام المجتمع المسيطر عن الديانات الأخرى فإن عقيدة التقمص تحتل فيها الميزة الفعالة القوية بما لها تأثير ديني عظيم على أفكار أتباعها ومعتقداتهم..

إنهم يعتقدون بأن الإنسان ليس كياناً متميزاً عن بقية الحيوانات بحجة أن جميع الحيوانات لديها نفس الروح التي لدى الإنسان باستثناء مراحلها التطورية من خلال كارما **Karma** الذي يرونه الإله القدير الذي يقف وراء حالة التقمص التي تمر بها الأرواح بين المخلوقات، والذي يرى أتباع الهندوسية السعي لطلب رضاه لتحصيل منافعه من خلال استخدام طريقة اليوغا في التأمل والرياضة معاً سعياً وراء اللقاء بالروح الكلية **The Whole Spirit**..

هذا بالنسبة للهندوسية وأفكارها ومعتقداتها وطريقتها في توفير الأمن والسلامة للإنسان فماذا لدى البوذية مقابل ذلك؟

رأي البوذية في الخلاص الإنساني

لقد بدأت البوذية في الحقيقة والواقع كطريقة لتخليص الروح الإنسانية من جميع مآسيها وشقائها وذلك من خلال ما يرونه من التقمص المستمر كحركة خارجية عن إرادة الإنسان، ومن خلال تعذيب الجسد وإماتة الشهوات **Mortification** كعملية إنسانية وإرادية. وهنا تلتقي البوذية إلى حد كبير مع الهندوسية.

ونعود لنتساءل ونعرف من هو مؤسس البوذية؟

إن غوتاما **Gautama** هو مؤسس البوذية وهو في نفس الوقت العامل الفعال في تطوير الهندوسية. فقد نشأ في حدود العام ٥٦٣ق. م. ومات في حدود العام ٤٨٣ق. م. مما يعني بأن البوذية قد تأسست في نهاية القرن السادس قبل الميلاد وبداية القرن الخامس.. وهذه هي الفترة التي تطورت فيها الهندوسية..

الأمير غوتاما **The Prince Gautama**.. من هو؟

تروي الأسطورة البوذية بأن الأمير غوتاما قد نشأ وتربى في أسرة غنية جداً وفي ظل والد كان ملكاً لمقاطعات مملكة نيبال الحالية، أو على الأقل كان رئيس قبيلة من الطبقة العليا. وعليه فقد كان هذا الأمير مشاهداً ممتازاً للطبقات الدنيا في المجتمع وذلك عندما كان يتجول في أوساطهم ويشاهد أحوالهم البائسة بعينيه الحاذقتين ووجدانه الحساس..

فهل بنى هذا الأمير أسرة؟ لقد تزوج أميرة..

نعم، لقد تزوج من أميرة عندما كان تسعة وعشرين عاماً من العمر، وأنجب منها طفلاً مما جعله يندفع بمشاعره الزوجية وعواطفه الأبوية متعاطفاً مع الآخرين وأطفالهم..

فمن خلال سيره خارج القصر رأى الظروف القاسية المختلفة التي يعيشها الناس في شقاء وتعاسة، مما جعله يعتاد التفكير بعمق وانفعالية بشأن أولئك الناس التعساء.. فسببت حساسية بوذا الشديدة هذه نحو هؤلاء الناس البؤساء تأثيراً كبيراً في تطور الديانة الهندوسية.

فماذا حصل لبوذا أو للأمير غوتاما نتيجة تعاطفه وانفعاله مع البؤساء؟

لقد غادر.. لماذا؟ وإلى أين؟

فقد قرر هذا الأمير نتيجة لما شاهده من أحوال البؤس والبؤساء أن يتخلى عن حياة القصر والرفاهية..

لقد كانت رؤيته لثلاثة رجال: رجل مريض وما كان يعانيه، ورجل فقير وما كان يؤذيه، ورجل يموت وما كان يرديه.. وكل ذلك في يوم واحد.. كان لها الأثر الحاسم في قراره.. لقد ترك بالطبع زوجته دون أن يودعها بكلمة واحدة مع أنها كانت على وشك وضعها لمولودها..

فقد هجر كل حياة البذخ والنعيم..

وبادر لدراسة الديانة البرهمية **Brahmanism** بحثاً عن الحل الذي ينهي كل تلك المتاعب والآلام.. ولكنه لم يجده لديها..

فقد رأى أن كهنتها الذين كانوا يوجهون الديانة ويسيطرون على جميع طقوسها لمنافعهم من خلال القرابين والأشربة لم يكن لهم أدنى اهتمام إلا بمصالحهم.. فقرر على أثر ذلك التخلي عن تلك الإجراءات وانطلق يبحث عن الحقيقة **The Truth** في طريق آخر أو مبدأ آخر..

بدأت رحلة بحثه عن الحقيقة..أين؟

لقد التقى صدفة برجلين من كهنة البراهمة **Brahman** في بداية رحلته ولكنه لم يجد فيهما ضالته فتركهما وواصل رحلته التي رأى أنها يجب حسب تقديره أن تكون بعيدة عن مثل هؤلاء الكهنة وإجراءاتهم القاسية للفقراء ومعاملاتهم السيئة للبؤساء.. فسار في طريقه..

فالتقى ثانية بكهنة آخرين. لقد كانوا على حال آخر..

كانوا خمسة كهنة يعيشون حياة التقشف، وكانوا هم أيضاً يبحثون عن الحقيقة ولكن من خلال.. ماذا؟

من خلال طريقة التقشف **Mortification Methods**.. طريقة تعذيب الجسد لإماتة الشهوات والسمو بالرغبات..

فماذا رأى في ذلك؟

لقد جذبت تلك الطريقة انتباهه مما جعله يرتضي العيش معهم لمدة ستة أعوام متتابعة وعلى نفس الطريقة.. ولكن نتيجة عدم الإحساس أثناءها وبعدها بأي شيء جديد قرر تركهم أيضاً ولكن ليعود إلى حياته العادية السابقة من الترحال والتنقل دون تعذيب للجسد..

لقد كان يسأل الناس طعامه وينام حيثما استقر به المقام..

ولكن إلى متى؟ إلى أن ظهر له نور الحقيقة..

ففي أثناء ترحاله وتنقله من مكان إلى آخر جاء إلى شجرة ضخمة قضى تحتها من حياته سبعة أسابيع يتأمل ويفكر بحثاً عن ضوء أو نور الحقيقة..

وأخيراً ظهر له هذا النور فجأة فشعر بسرور غامر.. واندفع في طريقة تفكيره بحثاً عمن يشاركه رؤيته وسروره، فتكلم بذلك مع أول تاجرين اثنين كانا يمران به.. فصدقا كلامه..

فماذا فعل؟ لقد عاد إلى زملائه الكهنة الخمسة ليقص عليهم ما رأى وما شعر فبادروا بتصديق كلامه أيضاً..

فانقلب اسمه من غوتاما إلى بوذا.. لماذا؟

لأنه هو نفسه رأى بسبب نور الحقيقة الذي ظهر له بأن اسم بوذا قد حل محل اسم غوتاما لأن بوذا تعني الكائن المستنير **Illuminative Being** ولأنه رأى أربع حقائق **Four Truth's** منها شكّل ديانته..

<u>فما هي هذه الحقائق الأربعة؟ وما علاقتها بالنيرفانا؟</u>

أما الحقائق الأربعة فكانت:

١- إن الحياة بقضها وقضيضها مليئة بالظروف التعيسة والبائسة مما يفرض على الإنسان أن يعيش في تشاؤم دائم.. في شقاء دائم..

٢- إن سبب كل هذا الشقاء هو الركض الدائم وراء الشهوة والمتعة ودون أي قناعة أو شبع..

٣- إن في إزالة الشهوة والمتعة مايزيل الآلام والمآسي الإنسانية وتحقيق الوصول إلى النيرفانا **Nirvana** التي توفر للإنسان اللذة الروحية الخالصة..

٤- إن طريق الوصول إلى النيرفانا يتطلب ثمانية شرائط أو قواعد..

<u>فما هي هذه الشرائط والقواعد؟</u>

١- الإيمان السليم، ٢- التصميم الأكيد، ٣- الكلام الطيب، ٤- الأعمال الفاضلة، ٥- الحياة المستقيمة، ٦- الجهد الحقيقي، ٧- الأفكار الصادقة، ٨- التأمل الحق.

فهل في ذلك كله من تشابه مع الديانات الأخرى؟

إن الناظر في هذه الشرائط الثمانية في ضوء ما لدى الديانات الأخرى يجد أن معظمها ليست محصورة بالنيرفانا ولا بالبوذية ولكن يمكن وجودها لدى الديانتين الهندوسية والكونفوشية، وأنها جميعها من المسلم به وجودها لدى الديانات السماوية وخاصة الإسلام والنصرانية..

ولكن ما هي نظرة بوذا للإله؟ إنه لا مبالٍ..

لقد ظهر أنه كان غير مبالٍ في نظرته للإله، فلم يفكر بإجراءات العبادة الشبيهة **Semi-devotion** كطريق لعبادة الإله ولكن كطريق لإزالة متاعب الإنسان ولتحقيق خلاصه من جميع عوامل الشقاء ولمعونته للوصول إلى لذة النيرفانا التي على الإنسان أن يكرس جميع نشاطاته من أجلها..

الشكوى من تنقلاته ورحلاته.. لماذا؟

لقد تذمروا منها عندما رأوه مصراً على استمرارها كنمط في حياته..

لقد رأوا أن تنقله من بيت إلى بيت للوعظ بتعاليم دينه بأسلوب لطيف عطوف في إطار نظام الأديرة والصوامع ليس هو نمط الحياة الأفضل بسبب إهمال الأسر وهجر الأعمال..

وأخيراً تم التخلي عن شدة هذه الطريقة.. ولكن كيف؟

لقد تم ذلك عندما أصبح مرفوضاً الانضمام إلى أي صومعة من صوامعهم إلا بعد النجاح في امتحان قاس جداً **A very Strict Exam**، وبعد ممارسة معاملة متساوية لجميع الرهبان أو الكهنة مع عدم الاعتبار لنظام الطبقات..

ولكن بقي هناك اعتراف في هذه الديانة، فما هو؟

إنه إلزام كل متقدم في السن من مجموعة كهنة صومعة مثلاً بأن يقرأ عليهم يومياً الاعتراف **The Confession** بالذنوب الأربعة الكبيرة: القتل، والزنا، والسرقة، والكبرياء..

ذلك لأن هذه الكبائر من الذنوب تلقي بصاحبها من الكهنة والرهبان خارج صومعته..

كما عليهم أن يتجنبوا الذنوب الأخرى، فما هي؟

إن عليهم أيضاً أن يتجنبوا ذنوباً أخرى كثيرة من مثل شرب الخمور، والأكل خارج نظام المعبد، والرقص، والغناء، وحضور حفلات اللهو، والتعطر، واستعمال أدوات المطبخ المريحة، وكسب المال..

ولكن ما هي تأثيرات ونتائج هذه المبادئ؟

إنهم يرون فيها شرائط حتمية لرجل الدين لتقويته في سبيله ليكون كاهناً من جهة ولتيسير طريقة عيش الأسرة وعامة الناس من جهة أخرى..

فهل تنحصر أفكارهم الرئيسة في تلك المبادئ؟

لا، لأن لديهم مبادئ ثلاثة أخرى بالإضافة للمذكورة سابقاً، وهي كلها واردة في نظام دورم البوذي **Durme Budist Order** كما يلي:

١- إنني أثق في بوذا، ٢- إنني أثق في شريعة بوذا، ٣- إنني أثق في مجتمع بوذا.

فماذا تعني هذه المبادئ الثلاثة لديهم:

أما المبدأ الأول فيعني أن تعتقد ببوذا وتتبع طريقته ومنهجه في الحياة،

وأما المبدأ الثاني فيعني أن تثق بقوانينه وتشريعاته لتنظيم شؤون الحياة،

وأما المبدأ الثالث فيعني الإيمان بالكهنة والرهبان وتفسيراتهم لجميع تعاليم بوذا.

فما هي إذن أوجه الشبه وأوجه الاختلاف

بين الديانة الهندوسية والديانة البوذية؟

إن البوذيين يرون بأن هذه المبادئ تظهر مدى الاختلاف وتميز ديانتهم في نظامها عن الديانة الهندوسية وجميع الأديان الأخرى في الهند وإن كانت تتلاقى في الكثير من آرائها من مثل التجسيد والتقمص وفي بعض الإجراءات التي يمارسونها كطريقة العبادة المتمثلة في التأمل والاستغراق فيه.

ولكن بوذا لديه ثلاث مؤسسات في ديانته، فما هي؟

إنها ما تشتمل عليه شريعته من أدبيات دينية أو مقدسة تحدد المؤسسات الثلاثة التالية:

١- مؤسسة فينانا **Finana**، وهي نظام الرهبنة في الدير الواحد والذي يدعى سينغا **Singa** والذي يمثل تطور الرهبنة منذ البداية الأولى لوجود الرهبان والكهنة.

٢- مؤسسة ديمانا **Dhemana**، وهي مجموعة وصايا **Commandments** وتشريعات بوذا ولا سيما الحقائق الأربعة والقواعد الثمانية.

٣- مؤسسة القوانين والشروحات التي يضعها علماء الديانة البوذية الذين ينقسمون لديهم إلى طائفتين: الهيانانا والماهايانا.

أما الهيانانا **Hayanana** فإنها تعني العجلة الصغيرة **Small Wheel** التي يتماسك أعضاؤها بقوة فيما بينهم حول نصوص بوذا القديمة الأصلية المقدسة والتي من خلالها يستطيع الواحد منهم أن يصل إلى النيرفانا بجهوده الذاتية وذلك بشرط ألا يقدس أي شخص آخر ولا يؤمن بأي آله آخر.

ومن المعروف أن هذه الطائفة قد انتشرت بشكل واسع في بلدان سيلان والهند الصينية.

وأما المهايانا **Mahayana** فإنها تعني العجلة الكبيرة **Great Wheel** التي يملك علماؤها السلطة لتعديل وإصلاح الديانة البوذية القديمة وذلك لتصبح مفهومة بسهولة لدى معتنقيها الذين عليهم أن يكرسوا أنفسهم للشؤون الجماعية والاجتماعية، وليبذلوا غاية جهودهم للوصول إلى النيرفانا، وليقدسوا قدامى البوذيين وكل أولئك الذين تقتدي بهم طائفتهم.

ومن المعروف أن هذه الطائفة قد تواجدت بشكل واسع في الصين ولا سيما في القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

تأثيرات صينية على البوذية، ما هي؟

ما دامت البوذية قد حققت كل هذا الانتشار الواسع في الصين فماذا خلف عليها ذلك من نتائج وتأثيرات؟

من الملاحظ كم كان كبيراً تأثير الصينيين على تطوير الديانة البوذية ولا سيما عندما أصبحوا يؤمنون باليوم الآخر **The Last Day** كيوم القيامة **The Dooms Day** حين سيجد النعيم والسعادة جميع الناس المستقيمون ويجد العذاب والشقاء جميع الأشخاء المذنبون.. يجد هؤلاء المذنبون الآثمون ذلك لا لمجرد العذاب ولكن كما يعتقدون بقصد تحقيق الخلاص لهم من ذنوبهم..

وفي الختام من الجدير بالملاحظة أن هاتين الطائفتين تعتقدان بالحقائق الأربعة والقواعد الثمانية المذكورة سابقاً، وأنها تميز البوذية عن الهندوسية..

وأما ما يميز البوذية في الحقيقة والواقع فهو معتقدها الذي يرفض تقديس أي إله أو شخصية بجانب كبار رجال دينهم من بوذا نفسه وأتباعه الأوائل.. فإن هذا المعتقد هو الذي يبرز الاختلاف الكبير للبوذية عن الهندوسية وعن جميع الديانات الأخرى الأرضية والسماوية على حد سواء..

■ الفصل الثاني ■

الله تعالى في نظر الديانات الستة

المبحث الأول : الله في نظر الكونفوشية

إنها طريقة حياة: ولكن كيف؟

يمكن القول بفكرة شاملة في بداية هذا البحث بأن الكونفوشية ليست بأكثر من طريقة حياة بدون إله..

إنها طريقة تنظيم الدولة والأسرة شؤونهما في إطار خلقي،

ولذلك فإنها لا ترى لها حاجة بآلهة أو هياكل أو معابد أو كهنة أو أي رجال دين آخرين كما هو لدى الأديان الأخرى..

وأما كتاباتهم المقدسة ، ما هي؟

فإنها كتابهم المسمى **The Analects** أو الأقوال المختارة **Selected Sayings** التي تنسب لكونفوشيس مؤسس هذه الديانة، والتي تعتبر المصادر الحقيقية الوحيدة لها.

وأما حياة كونفوشيس الفقيرة، كيف كانت؟

فقد كان كونفوشيس الذي يحتمل أنه عاش في الراجح ما بين عامي **٥٠١** و**٤٧٩** قبل الميلاد، كان ابناً لأب فقير، ونشأ في هذا الجو الفقير في لو **Lu** من الصين، وعاش حياة خلقية فاضلة.. ولكن بسبب الفساد العام في المجتمع فإنه لم يستطع أن يحقق تطبيق أفكاره في دولة مستقرة.. وقد مات بعد بوذا في عام (٤٨٣؟) قبل الميلاد كما يرجح.. مات بعد أن فسر كتب ديانته القديمة بطريقة تناسب آراءه الشخصية..

ولكنه قبل الديانة الصينية العامة، كيف؟

وذلك ظاهر في الديانة الكونفوشية كطريقة لتنظيم شؤون الأسرة والمجتمع عندما حاولت أن تبني العلاقات السليمة بين الناس على الأرض، وعندما رفضت أن تنظر إلى السماء كما فعلت الديانات الأخرى، فنظامها هو وحده موضع التقدير والتقديس الكبيرين، ولديها العديد من الكتب التي تشدد على أهمية الحكام والدولة.

إنها ديانة تعني كثيراً بطريقة معالجة وتناول الشؤون الخاصة والعامة، ولذلك نجد كونفوشيس مؤسسها قد قبل ووافق على الديانة العامة الشائعة لدى الصينيين والتي كانت معتادة على عبادة الإله وتقديم القرابين له، إذ اعتبر مؤسسها الإله كقوة تحيط بالعالم وتتضمن الطاقة الإنسانية لصالح جميع البشر.

وأما نظرة كونفوشيس للإله..كيف تبرز؟

إنها تبرز عندما نراه يعتبر الإمبراطور ابناً للإله بالرغم من أن رجال الأديان الأرضية وعلماءها في الصين والقارة الهندية يعتبرون كونفوشيس موحداً ويعتقد بإله واحد، ولهذا يمكن اعتباره موحداً..

ولكن مؤسس هذه الديانة كان متسامحاً ومتساهلاً في التمسك بعقائد تقديس الظواهر الطبيعية والأجداد والأرواح من الجن وغيرهم، ولكنه نبذ في نفس الوقت تقديس وتبجيل أي شخص باستثناء الإمبراطور **The Emperor** الذي رأى فيه ابناً للإله.. وقد رأى واعتقد بأن الإمبراطور كان مخولاً من الإله الواحد ليكون ممثلاً له على الأرض..

ومثل هذه العقيدة والاعتبار للإمبراطور لا يوجد لها مثيل في الأديان وإنما كانت شائعة لدى النصرانية في العصور الوسطى..

المبحث الثاني : الله في نظر الهندوسية

فلماذا تتجلى على الإنسان الهندي الروحانية بشكل ملفت للنظر؟

إن الإنسان الهندي قد أصبح بسبب مواجهة جميع مظاهر القوى والنشاطات الطبيعية في قارته، وبسبب شعوره بالضعف أمامها، أصبح يمتاز بالروحانية العالية والتقشف الشديد..

ولهذا فإننا نجده يركض وراء القوى السماوية التي كان وما زال يأمل أن يجد العون فيها على ضعفه وشؤون حياته..

فكان الإنسان بآلهة متعددة، لماذا؟

فقد كان وما زال واضحاً أنه لا يمكن وجود هندوسي واحد دون عبادة عدة آلهة في نفس الوقت..

ذلك أنه يتخيل أن العالم مزدحم جداً بالآلهة تبعاً لتعدد مظاهر الطبيعة وظروف الحياة، وأنها كلها تستحق العبادة..

فمثلاً إنه يعبد ببساطة أي حيوان يخشاه فيصلي للنمر الذي يفترس قطيعه.. كما يصلي لسكة الحديد التي مدها الأوروبيون.. وحتى أنه يصلي للأوربي نفسه، (كما ورد في كتاب الديانات العالمية الكبرى لمؤلفه سعيد حبيب، وفي كتاب الحضارة في الهند لمؤلفه ج. لوبان).

العبادة الشاذة، لماذا؟

ويوجد من الهنود من يلتزم بعبادة شاذة.. فقد عبد القدماء منهم الحيوانات وبخاصة البقرة، وعبد آخرون وما زالوا يعبدون قضيب الرجل من باب اعتقادهم بأنه سبب الخلق (كما ورد في كتاب الشعب والأديان في الهند لمؤلفه ويتش **Weach**).

وأما عبادة الحيوانات فلماذا شاعت وانتشرت في الهند؟

فإن الطوطمية التي تقوم على الإيمان بوجود صلة خفية بين جماعة أو شخص وبين طوطم (أي شكل بدائي مقدس) كانت وما زالت السبب في عبادة الهنود للحيوانات، وكذلك التجسيد أي تجسيم الإله في هذا الحيوان أو ذاك جعلهم يقدمون على مثل هذه العبادة..

أما تقديسهم للبقرة فله قصة أخرى.. ما هي؟

فإن كتابهم المقدس **The Rig Veda** يشرح بالتفصيل كل ما يتصل بالتقديس الذي يعتقدونه ويمارسونه نحو البقرة، والشرح يتكرر في كتابهم المقدس الآخر **Sama Veda** الذي يتحدث عن الصلاة للبقرة. (وهذا ما تحدثت عنه صحيفة **Bhavana** الصادرة في بومبي عام ١٩٦٣م).

هذا بشكل عام في الماضي..ولكن أين المهاتما غاندي من ذلك في الحاضر؟ لقد كان الرجل يفضل البقرة على أمه الحقيقية..لماذا؟

لقد بجّل هذا الرجل وقدّر البقرة كثيراً وإلى درجة أنه دعاها (أمي البقرة)..

ومما قاله بأن أمه البقرة مفضلة لديه على أمه الحقيقية بسبب ما تعطيه من حليب لسنوات عديدة وبدون تكلفة غير الطعام، وبسبب أنها لا نفقات عليها لا في مرضها ولا في موتها.. بينما الأم الحقيقية لا تعطي نفس كمية الحليب ولها نفقات عالية عند مرضها وعند موتها..

ولهذا فقد تعددت الآلهة لدى الديانة الهندوسية: ولكن كيف؟

ذلك أنها ترى أن لكل مظهر من مظاهر الطبيعة إلهاً معيناً، فإندرا **Indra** مثلاً هو إله الرعد، وأغني **Agni** هو إله النار، والشمس **The Sun** تعبد ممثلة لنار الآلهة، وسوريا **Surya** هي أحد تلك الآلهة..

فقد مزج الهنود الأشياء المقدسة وغير المقدسة.. كيف؟

الملاحظ أن الديانة الهندوسية تخلط، كما يقول لويس رينون Lewis Renon، بين الأشياء المقدسة وغير المقدسة فلا تضع حدوداً تفصل بينهما مطلقاً مما يجعل عبادهم لا توفر ما يقدس وما لا يقدس لديهم..

وهنا يرد هذا السؤال: إنها ديانة متعددة الآلهة وتوحيدية في آن واحد: كيف؟

ما دامت الديانة الهندوسية لديها مثل هذا التعدد للآلهة فكيف توصف بالديانة التوحيدية؟

إن هذه الديانة كالعديد من الديانات الأرضية الأخرى تسير في اتجاهين اثنين بشأن الإله: الاتجاه التوحيدي والاتجاه التعددي، ولكنها غلّبت الاتجاه الثاني لكونه يلتقي مع الميل البشري لجلب المنافع ودفع المضار..

ولكن أين هذه الديانة من عقيدة التثليث؟

إنها في العقيدة والديانة البرهمية Brahmanism..

ففي القرن التاسع قبل الميلاد اقترب الكهنة الهنود من عقيدة التوحيد Unitarianism وذلك عندما جمعوا الآلهة المتعددة في إله واحد فقط وأسموا تلك العملية بالبرهمية التي قالت بثلاثة آلهة في إله واحد:

١- براهما Brahma إله واحد لخلق المخلوقات،

٢- وفيشنو Vishnu إله واحد آخر لحماية المخلوقات،

٣- وشيفا Sheifa إله واحد ثالث للتدمير والإفناء..

ولكن الديانة البرهمية جمعت هذه الآلهة الثلاثة في إله واحد هو براهمان Brahman، مما جعل هذه الديانة التثليثية تفتح الباب واسعاً أمام تلك الأديان التي تلتقي معها في نفس الاتجاه كالنصرانية..

وأين الديانة الهندوسية من هذا التثليث؟

لقد ظهر هذا الاعتقاد بالتثليث لديها عندما احتفظت بثلاثة آلهة لكل منهم مجاله:

١- فارونا Varuna ومجال سلطته على السماء،

٢- وإندرا Indra ومجال سلطته على الرياح،

٣- وأغني Agni ومجال سلطته على الأرض.

فماذا كان يجري أتباع الديانة الهندوسية من احتفالات لآلهتهم؟

لقد كانوا وما زالوا يقدمون لتلك الآلهة الثلاثة القرابين والأشربة لكل منها في احتفالات خاصة.. فهم يتمسحون بالتمثال الخاص بالواحد منها بأفضل الزيوت أو الدهون أو العطور التي يمكن للواحد منهم أن يقدمها، كما يلبسونه بأفضل الملابس والجواهر التي يملكونها..

لقد كانوا وما زالوا يؤدون هذه الطقوس إما في البيوت بصورة خاصة أو في أماكن عامة لكل إله من تلك الآلهة..

لقد كانوا وما زالوا يفعلون ذلك تبعاً لما يظنونه يحقق السرور والرضى للإله المقصود..

ولكن أين هي الطبقات الأربعة في المجتمع الهندي؟.

وما تأثيراتها على الديانة الهندوسية؟

إن للطبقات المجتمعية الأربعة تأثيراتها على الديانة الهندوسية وعلى آلهتها..

فالطبقات العليا من الحكام والكهنة والأغنياء كانت معتادة على عبادة الآلهة الكبار وفي معابد خاصة، وكانت هذه العبادة مكلفة جداً.

وأما الطبقات الدنيا من الفقراء والجنود وعامة الناس كطبقة المنبوذين فكانت تعبد الآلهة الأقل رتبة في البيوت أو أي مكان آخر مما يجعل تكلفة هذه العبادة ميسورة لهذه الطبقات..

ولكن أين قانون العقاب والثواب لدى الهندوسية؟

إن لديها قانون كارما **Karma** لهذا الغرض.. والذي ينص على جميع أصناف العقاب والثواب بحيث يضبط كل فعل خير أو شر.

كما أنه يرى في تقمص الأرواح نوعاً من أنواع الثواب أو العقاب ذلك أن الروح تميل للعودة إلى العالم المادي لتؤدي مقاصد معينة لم يستطع صاحبها أن يحققها قبل الموت.. فإن كانت تلك المقاصد طيبة تقمصت الروح جسم إنسان طيب فكان التقمص لها ثواباً، وإن كانت سيئة تقمصت الروح جسم حيوان مؤذٍ أو إنسان شرير فكان التقمص لها عقاباً..

وهنا تلتقي الديانة الهندوسية مع الديانات السماوية القائلة بعقيدة خلود الروح.. ولكن الهندوسية تختلف عن جميع تلك الديانات عندما تعتقد بأن الروح منفصلة تماماً في نشاطاتها عن الجسد وفي تحمل العقاب والتمتع بالثواب بينما تلك الديانات لا ترى هذا الانفصال كما يقول البروفسور آتريا **Atria** في كتابه: ثقافة الهند والمظاهر الروحية.

ولكن ألا يرون أي تلاقي بين الروح والفضائل مثلاً؟

نعم، إنهم يعتقدون بمزج الروح مع الأعمال الطيبة والفاضلة التي تصدر عن الإنسان في حياته قبل الموت، ويرون أن عملية المزج هذه هي طريق انتهاء التقمص كما يقول نفس البروفسور آتريا **Atria** في كتابه المذكور، والمؤرخ سعيد حبيب في كتابه: الديانات العالمية الكبرى.

والجدير بالذكر أن فكرة مزج الروح مع الفضائل قد ألهمت المفكرين في الديانات السماوية وخاصة الإسلام بفكرة مزج المادة بالروح ولكن هذه الفكرة تختلف عن تلك في مفهومها وهدفها تماماً عن الهندوسية إذ تراها في ضبط الأعمال البشرية بأوامر الله ونواهيه ولهدف نوال رضاه ودخول جنته..

وختاماً نسأل: ماذا ترى الديانة الهندوسية في عقيدة وحدة الوجود؟ إنها تؤمن بها.. ولكن كيف؟

إن الديانة الهندوسية تؤمن بهذه العقيدة التي ترى أن الإله والوجود المادي في وحدة واحدة لا انفصال بينهما إلا في خلق أحدهما من الآخر ثم عودته للاتحاد معه.

إن هذه الديانة ترى بأن هذه الحياة قد خلقها الروح العظيم أتما **The Great Spirit Atma**، وهي روح خالدة ولكنها جزء صغير من الإله الخالق الأعظم **The Greatest Creator God**، ولذلك تسعى روح أتما دائماً للعودة للتوحد مع أصلها.

ولما كان الإله الأعظم براهمان يتشكل من ثلاثة آلهة أقل عظماً منه: براهما وفيشنو وشيفا المار ذكرها فإن الهندوسية ترى وحدة الوجود..

لا شك أن جميع القائلين بهذه الفكرة في مختلف الأديان الأرضية والسماوية متأثرون بعقيدة وحدة الوجود الهندوسية..

المبحث الثالث : الله في نظر البوذية

إن البوذية تؤمن بخلاص الروح: ولكن كيف؟

فهي تشبه الكونفوشية إذ هي ليست بديانة كالديانات الأخرى التي تؤمن بالله، فهي طريقة لمحاولة تحقيق الخلاص للروح الإنسانية من شقائها وآلامها، ولذلك فإنها تؤمن بفكرة الخلاص.. ولكن كيف للإنسان أن يصل إليه؟

إن النظرة إليه يختلف عن الأديان السماوية ولا سيما النصرانية التي تسيطر عليها هذه الفكرة..

وهي تؤمن بالتقمص وتعذيب الجسد للسمو بالروح: ولكن لأي قصد؟ فهي تعتقد بذلك تماماً كما تعتقد بهما الهندوسية..

ولكنهما كفكرتين وطريقة تمارس في الحياة لا يجدان أي تشابه أو مثيل في الديانات السماوية..

والأمير المؤسس لهذه الديانة يعارض الغنى والمتعة:

فالأمير غوتاما مؤسس هذه الديانة الذي عاش ما بين عامي **٥٦٣** و**٤٨٣** ق. م. تقريباً كان ابن ملك أو رئيس لإحدى المقاطعات الصينية المجاورة لحدود مملكة نيبال.. ولهذا فلم يكن من المتوقع منه أن يقود مثل هذه الحركة ضد الغنى والمتع ولا يضع في حركته الأديان والآلهة محل اعتبار..

لقد كانت النقطة المثيرة في آرائه وطريقة الخلاص التي رآها للإنسان هي في التلاقي بينه وبين كونفوشيس الفقير..

وأما اعتقاد الأمير بالحقائق الأربعة:

فإننا نجد في الأمير غوتاما الذي أصبح بوذا حامل النور أو الحقيقة المستنيرة **Lighting or Illuminating Truth**، نجد فيه أنه ابتغى بحقيقة الخلاص طريقاً يسلكه الإنسان من خلال تعذيب الجسد وإماتة الشهوات والرغبات الدنيوية..

إننا نشاهد هذا الأمير وهو جالس أو مقيم تحت تلك الشجرة الضخمة لمدة سبعة أسابيع ينتظر الإلهام أو الوحي بذلك النور، بتلك الحقيقة.. وأنه ما أن خطرت بذهنه فكرة تلك الحقائق أو المبادئ الأربعة حتى رأى فيها الوحي الذي كان ينتظره لمعرفة الحقيقة التي بها أو عليها رأى أن تبنى الطريقة أو النور الذي يضيء حياة الإنسان ويعرفه الطريق إلى الحق والحقيقة..

لقد رأى أن الحقائق النورانية هي الأربعة التالية:

الأولى: يقاسي كل إنسان الآلام طيلة فترة حياته،

والثانية: أن الركض وراء الشهوات والمتع هو سبب كل هذا الشقاء،

والثالثة: أن التوقف عن هذا الركض يوصل للسعادة ونشوة النيرفانا،

والرابعة: أن تحقيق نشوة النيرفانا بشكل كامل في حياة الإنسان يأتي بالتزام القواعد الثمانية التالية:

١- الإيمان السليم، ٢- الحزم القويم، ٣- الكلام الطيب، ٤- الأفعال الفاضلة،

٥- الحياة الحقة، ٦- الجهد القوي، ٧- الفكر الصحيح، ٨- التأمل الصائب.

ولكن ما هي عملية التأمل التي رآها صائبة؟

إنها الاستغراق في التفكير والتأمل بهذا الإنسان وخلاصه من شقائه، وأن ذلك هو صيغة من صيغ العبادة أو شكل من أشكالها..

هذا ما تراه الديانة البوذية في عملية التأمل وإن كان بوذا نفسه لم ينظر لهذه الطريقة بهذا التقدير والاعتبار..

فما هي عبادة هذه الديانة إذن..؟ وأي إله كانت وما زالت تعبده..؟

وأي شكل أو طريقة أو نظام تتبعه في ذلك..؟

إن بوذا يرى في التأمل طريقة للعبادة بل هو العبادة نفسها..

وإن في بوذا نفسه نمطاً من أنماط الآلهة التي تجسد في تماثيل وتقدم لها التراتيل..

نظام الرهبنة

إن في نظام الرهبنة ما يعطي صورة عملية لهذه الديانة في الحياة..

ولكن كيف عاش بوذا نفسه؟

لقد كان يلجأ أثناء موسم الشتاء للعيش في هذا البيت أو ذاك، في هذا القصر الخاص بهذا الملك أو ذاك.. وكل ذلك تبعاً لما ينتهي إليه تجواله في نهاية الموسم السابق..

وفي نهاية موسم الشتاء، وبعد انقضائه، يعود لحياة الترحال والتجوال بين الناس داعياً للانخراط في طائفته وجماعته.. والالتحاق بخلية أو صومعة من خلايا أو صوامع أتباعه التي انتشرت في جميع أرجاء الهند..

ولذلك يمكن القول أن نظام الرهبنة في هذه الخلايا والصوامع الذي تتبعه وتعيش عليه البوذية يؤكد وجود ما يدعى بديانة البوذية..

طائفتا البوذية

ولا ننسى أن لهذه الديانة طائفتين أو فئتين هما: هايانانا التي تتقيد بالاقتداء بشخصية بوذا نفسه، وماهايانا التي تتولى تكييف تعاليم هذه الديانة القديمة.

فما هي نظرة كل من الطائفتين للإله: وماذا وكيف تعبده؟

١- الهايانانا يتمسك أتباعها بمبادئ بوذا الأصلية القديمة، فهم يرون تقديسه ويسعون للاقتداء به بتمثل شخصيته من خلال كل ما يمكن الواحد منهم من الجهود الشاقة في تجنب الغنى والمتع ومحاربة الشهوات والرغبات الدنيوية.. فنشوة النيرفانا كما يرون يمكن تحقيقها بدون تقديس أو عبادة أي إله آخر غير بوذا نفسه.

٢- وأما الماهايانا فيتركز اهتمام أتباعها في إصلاح أو تكييف تعاليم البوذية القديمة لتصبح مقبولة لدى عامة الناس.. وهم يعتقدون بأن عليهم أن يكتشفوا بأنفسهم ما اكتشفه بوذا نفسه.. وهم يرون أن الخطوة التالية لذلك هي وجوب تعليم الآخرين ما اكتشفوه أو توصلوا إليه من حقائق.. وهم لا يستهدفون أي مكاسب شخصية من ذلك مطلقاً.. فهم كل ما يرغبونه للآخرين أن يكونوا مثلهم في بذل الجهود لتعذيب الجسد ومحو الشهوات للوصول إلى سمو الأرواح.. وهم بدلاً من تقديس آلهة معينة يرون أن شخصيات البوذية القديمة وكل من يستطيع تحقيق نفس المستوى من نشوة النيرفانا هم الذين يستحقون التقديس وكأهم أنماط من الآلهة لأن هذا الشكل من التقديس يشبه تماماً ذاك للآلهة ولا سيما أنهم يحرصون على عبادتهم أو التعبير عن عملية التقديس هذه في معابد أو هياكل معينة..

وللمقارنة بين هذه الديانات الثلاثة يمكن القول:

بأن المقارنة بين هذه الديانات الأرضية نجد أن الهندوسية فقط من بينها كثيرة الآلهة بينما الكونفوشية والبوذية تتشابهان بعدم الاهتمام بعبادة الآلهة، وإهمال حتى وجودها في تعاليمهما وذلك بسبب ما يقصدانه من سعيهما لتحقيق السعادة للإنسان من خلال أسرته ومجتمعه لدى الكونفوشية، ومن خلال طائفته الخاصة سواء كانت الهايانانا أو الماهايانا لدى البوذية مع ضرورة التمسك بتعاليم الديانة لديهما سواء كان هناك تعديل أو إصلاح لها أو لم يكن..

المبحث الرابع : الله في نظر اليهودية

بداية اليهودية: كيف؟

كانت الديانة اليهودية قد بدأت توحيدية، ولكن اليهود أو العبرانيين لم يستمروا في التمسك في التوحيد بإخلاص.

لقد بدأ أنبياؤهم منذ موسى عليه السلام حتى السيد المسيح عليه السلام يدعون لعبادة الله الواحد، ولكنهم كانوا ليس فقط لمخالفة عقيدة التوحيد والخروج عنها وعن ما تفرضه من عبادة وتشريع وإنما أيضاً للتخلي عنها واستبدالها بغيرها..

فقد انحرفت اليهودية إلى التجسيد Incarnation..

فلم يتركوا مع مسارهم التاريخي انحرافاً عن التوحيد إلا ارتكبوه.. فمثلاً كما وقعوا في الانحراف عن التوحيد إلى التجسيد قد وقعوا في استبداله بالتعددية إذ أشركوا مع الله تعالى آلهة أخرى عندما عبدوا آلهة الأقوام الذين عايشوهم.. كما اعتنقوا عقيدة النفعية في مرحلة من مراحل تاريخهم..

وعقيدة التجسيد.. هل لها صلة بالأديان السماوية؟

بالطبع لا ولكنها تسربت إلى معتقداتهم من خلال تلك الأديان الأرضية.

فماذا عبد اليهود إذن؟

لقد عبدوا أحياناً الأرواح والأصنام كما عبدوا آلهة الأقوام الذين كانوا يجاورونهم..

فماذا قال جي. س. ويل J. S. Well:

لقد قال هذا المؤرخ الشهير في كتابه: تطور الأديان المعاصرة بأن اليهود كانوا في البداية مجرد بدو رحل Wandering Bedouins، ولذلك فقد سيطرت عليهم الأفكار البدائية Primitive Thoughts من مثل الخوف من الشياطين والتصديق في الأرواح. وأما من حيث عبادتهم فقد عبدوا الأصنام كما عبدوا الأغنام وحتى الأشجار..

وماذا قال ريناخ Reinach بحقهم؟

لقد رأى هذا المؤرخ أيضاً في كتابه: (تاريخ الأديان) بأن اليهود كانوا معتادين على عبادة أصنام صغيرة من وقت إلى آخر، وكانوا يحتفظون بها في بيوتهم ويحملونها معهم في تنقلهم من مكان إلى آخر..

وماذا قال شارلس فوستر كانت **Charles F. Kent** عنهم؟

لقد قال هذا المؤرخ الآخر في كتابه: (تاريخ الشعب اليهودي) بأن موسى قد حاول أن يبني أمة واحدة من تلك الجماعات اليهودية التي تبعته عندما كان يطلب منهم بإلحاح شديد أن يعبدوا جهوفه **Jehovah** أو يهوه الإله الواحد الذي كانوا يؤمنون به على تردد وكـــان يصدق به أخناتون التوحيدي فرعون مصر في ذلك العصر..

ولكن هذا المؤرخ يشك.. في ماذا؟

فقد شك وأثار الشكوك حتى في مصدر إيمان اليهود بوحدانية يهوه **Jehovah**..

ولكن بالعودة إلى النصوص الموثوقة المتواترة لدى الأديان السماوية وخاصـــة في القـــرآن الكريم فإن تلك العقيدة التوحيدية كانت صحيحة في وجودها لديهم، فإنها قد أوحيت إلى موســـى عليه السلام وخلفائه من الأنبياء بني إسرائيل، وأنها كانت تقول بالله الواحد وذلك بغض النظر عن الشكوك التي أثارها المؤرخ الآخر ويتش **Weach** في كتابه: (حضارة الشرق الأدنى)..

وأما المؤرخ الآخر الأكثر شهرة وول ديورنت **W. Durient** فإنه يؤكد..

إنه يؤكد في كتابه المشهور: (قصة الحضارة) بأن اليهود لم يتخلوا أبداً عن عبادة العجل والكبش والحمل من الحيوانات التي كانت مغروزة في أعماقهم منذ كانوا يعيشون في مصـــر **Egypt**..

وسفر الخروج **Exodus** يردد.. ماذا؟

إن سفر الخروج من العهد القديم الكتاب المقدس لديهم ما زال يردد قصتهم مع عبادة العجل وكيف كانوا يرقصون عراة حوله أثناء العبادة..

وعبدوا الأفعى..

وفي فترة متأخرة نالت الأفعى **The Snake** قسطاً من عباداتهم وتقديسهم، ذلـــك أن معجزة العصا التي أظهرها موسى عليه السلام أمام فرعون مصر قد نالت ليس فقط إعجـــابهم ولكن أيضاً تقديسهم ولا سيما بعد أن رأوا أثرها على ما أحدثه سحرة فرعون أمـــام ذلـــك الحشد الهائل من المصريين وذلك كما يروي سفر الملوك الثاني **Kings II, 18: 4**.

وعبدوا بعل:

وأما الإله بعل، إله الكنعانيين، فقد ناله نصيبه من عبادهم.. ذلك أن شارلس فوستر كنت المار ذكره في نفس كتابه المشار إليه: (تاريخ الشعب اليهودي) يروي بأن بعل **Ba'l** إله الكنعانيين **The God Of Kana'nites** قد كان أحد آلهة اليهود العبرانيين جنباً إلى جنب مع يهوه، وأنهم استمروا على هذه الثنوية والشرك حتى عصر إشعيا (يوشع).

فماذا يقول سفر الخروج **Exodus** عن الإله يهوه؟

فإن ذاك السفر يروي بأن الإله يهوه كما يرونه اليهود يتصف بكل الصفات البشرية التي تظهر على أي إنسان كالمشي معهم في عمود غيمي في فترة النهار، وفي عمود ناري في فترة الليل.. وهذا ما أورده سفر الخروج **Exodus 13: 20-21**..

الإله الجاهل: كيف؟

وأما علم الله تعالى فإنهم يطعنون فيه إذ يرونه يقع في الجهل.. فإنهم عندما يتحدثون عن الإله يهوه فإنهم يرونه جاهلاً كأي إنسان غير متعلم ويحتاج من يقوده أو يرشده منهم حتى في أعماله الخاصة به، وهذا ما يرويه عنهم سفر الخروج أيضاً **Exodus 12: 7 & 12: 12**..

الإله المذنب:

لا يقفون في تجديفهم بحق الله سبحانه عند هذا الحد عندما يرونه متهماً كأي متهم ويحتاج من يدافع عنه أو يدافع هو عن نفسه..

فهم يصورونه سبحانه كإنسان متهم يكرر دائماً التوبة من أعماله السيئة كما يقول **Exodus 22: 14**.. والأدهى من ذلك يقولون افتراء على الله تعالى بأنه يأمرهم بالسرقة كما ذكر **Samuel 1-15: 10**.

إنهم يرونه إلهاً قاسٍ ومدمراً ومتعصباً لشعبه بني إسرائيل، كما يذكر **Exodus 12: 12**..

إنهم يرونه بأنه إله خاضع لأوامر موسى، ويظهرون ذلك عندما أمره موسى بتجنب الغضب على العبرانيين، كما يذكر **Exodus 32: 10-4 & 13-18**.

وأما عبادة الإله يهوه فقد مرت لديهم في مراحل.. ما هي؟

فمن الملاحظ أن هناك ثلاثة مراحل قد مرت على عبادهم الإله يهوه وهي:

الأولى: المرحلة السابقة لإقامة الهيكل. الثانية: مرحلة الهيكل.

الثالثة: مرحلة ما بعد تدمير الهيكل. إنهم عبدوا.. ماذا؟

لقد عبدوا آلهة القبائل المجاورة كما مر سابقاً وذلك في عهد الملوك **Kings (Judges 10:6)**.

ويقول المؤرخ الشهير وول ديورنت **W. Durient**.. ماذا؟

في عهد الملك داوود عليه السلام **David** كانت القدس **Jerusalem** عاصمة مملكته، وأما بعده فقد أنشأ ابنه الملك سليمان عليه السلام **Soloman** الهيكل في القدس حيث حددوا عبادتهم للإله يهوه لعدة أجيال تالية بالرغم من بعض الانحرافات عن الدين التي ارتكبوها عند عبادتهم للآلهة الوثنية من مثل الأحجار المقدسة **Sacred Stones**، وصنم بعل **The Ba'al Statute**، والأفعى النحاسية **The Copper Snake**، والعجل الـــذهبي **The Golden Calf**.. وهذا ما أورده ديورنت في كتابه: (قصة الحضارة).

ويقول إشعيا **Ishaia**.. ماذا؟

بعد النفي البابلي **Babylon Exile** وتهديم الهيكل دعا النبي اشعيا العبرانيين للعودة إلى عقيدة الوحدانية ونبذ كل الآلهة الآخرين غير يهوه.. مما جعل ملك الفرس قورش يتهمه بالخيانة **(Ishaia 44: 88)**.

ويقول واي. دايا **Y. Daya**..

ولكن العبرانيين لم يستجيبوا لدعوة نبيهم إشعيا للعودة لعقيدة الوحدانية وذلك بسبب انغراز عقيدة الإله النافع **The Beneficial God** في أعماقهم..

وهذه هي نفس العقيدة التي يعتنقونها في الوقت الحاضر فيما يسمى بدولتهم (إسرائيل)، وهي العقيدة التي يتمسكون بها بل يركضون وراءها، وهذا ما يقولـــه **Y. Daya** في كتابـــه: (الفردوس للخائفين = **Paradise for the Fearful**).

وسفر التكوين يقول.. ماذا؟

إن معظم اليهود لا يبالون بعقيدة الإيمان بوجود الإله ولا سيما بسبب دوام تذكير أحبارهم لهم بيعقوب (إسرائيل) ومصارعته للإله والرجال الأشداء، وكيف أنه تغلب عليهم جميعاً..

مما جعلهم لا يبالون بهذا الإله المغلوب ليعقوب!! وهذا ما يـــورده ســـفر التكـــوين **Genesis 32: 23-29**..

وأما دانيال غوردس Daniel Gordis فيقول..

يقول في كتابه: (لم يكن الإله في النار God Was Not In The Fire) مشـــيراً إلى عقيدة اليهود التي ترى بأن الفرد ليكون إنسانياً عليه أن يتعجب ويسأل ويحلم ويصرخ..

ويقول: بأن اليهود بسبب الضغوط المتتالية فإنهم انصرفوا للسعي طلباً للرفاه المجتمعي وليس للاهتمام بوجود الإله..

وهكذا كانت عقيدتهم تشاؤمية.. كيف؟

فهم يرون بأن الإله نفسه لم يطلب منهم التخلي عن الشكوك بشأن وجوده، مما جعلهم يعتبرون التشاؤمية Skepticism حالية صحية وشرعية وحتى مجيدة في حياتهم اليومية..

ذلك أنهم يرون هذا العالم المشاهد دائماً كعالم ظالم قاس في حقهم.. ولذلك فإنهم يرون السؤال بشأن عقيدة الإيمان بالإله بأنها ليست العقيدة الروحية المركزية لديهم..

علاقة اليهود بالنصارى..ما هي؟

إن اليهود على النقيض من النصارى الذين يقولون: (آمن وستنال الخـــلاص) لأنهـــم يقولون بالمقابل: (إبحث وستعرف المعنى)..

فهم لا يبحثون عن الحقيقة الإلهية وإنما عن الشعور بالألوهية.. فالواحد منهم مطالـــب بأن يضع البحث عن إثبات وجود الإله والعلاقة به جانباً.. فيقولون بملء أفواههم بأن العقل لا يمكنه إثبات وجود الإله ولا معرفة ماهية الإله ولا ما يفعله الإله!!

علاقة اليهودية بالإسلام ما هي؟

فالأديان الأخرى وخاصة الإسلام تثبت وجود الإله عقلياً وشعورياً لأنها لا تعتمد على البرهان الحسي أو العاطفي فقط ولكن أيضاً على العقلي.. ذلك أن الدليل يعتمد على الواقع المحسوس، على المخلوقات وحاجتها في وجودها وتنظيمها إلى الإله الخالق القادر العالم، القادر على كل شيء والعالم بكل شيء..

ولأن هذه الأديان تثبت بأن الإله الخالق لا يشبه في ذاته أي مخلوق من مخلوقاته.. كما تثبت بأن الإله لا يمكن إدراك ذاته ولا معرفة أفعاله بالنظر لأنه سبحانه لا تدركه قوة الإنسان العقلية أو كما يقولون لأن ذاته سبحانه وراء العقل البشري..

وهي تصر بصدق على أن مثل هذا الإثبات والبرهان لا يجوز أن يثير الشك والريب في نفس صاحبه بل يجب أن يوجد اليقين والاطمئنان فيها.. وهي أخيراً تؤكد بأن وجود الإلـــه ممكن معرفته والتأكد والتحقق منه، وأن لا محدودية قدرته تفوق كل إمكانية الإنسان في فهـــم وإدراك ذاتها..

ويقول دانيال غوردس **Daniel Gordis**..

يقول بأن الحبر م. كابلان **M. Kaplan** يرى (كما في كتابه المار ذكره) بـــأن حيـــاة اليهودي تدور حول الاعتقاد والسلوك والتملك.. وأنهم يشددون في تأكيدهم بأن إيمـــانهم في جزء منه هو نتيجة سلوكهم.. وأن كتاب المشنا **Mishna** لديهم يصرعلى أن «الجزاء يعادل الجهد **The Reward is Commensurate with the effort**»، وهذه القاعدة تلتقـــي مع ما لدى الإسلام في حديث الرسول عليه وآله السلام «الأجر على قدر المشقة» ولكنـــها تختلف عما لدى النصرانية التي تهتم كثيراً بالإيمان من باب اعتقاد أتباعها بأن السيد المسيح قد افتداهم بنفسه فغفرت ذنوبهم سلفاً مهما فعلوا من سيئات ما دام هناك اعتراف بها أمام راعي الكنيسة التابع لها الواحد منهم..

وفي الختام نجد اليهود يركزون على.. ماذا؟

إنهم يركزون على أن الإله ليس جزءاً من حياتهم اليومية كما يركز الإسلام بوجـــوب طاعته تعالى في كل أوامره ونواهيه..

إنهم يركزون على العدالة الاجتماعية **Social Justice** وليس على العدالـــة الإلهيـــة **God's Justice**!!

المبحث الخامس : الله في نظر النصرانية

لقد بدأ السيد المسيح بتبليغ رسالته وعمره ثلاثون سنة واستمر بها ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام.

الأناجيل تؤكد..ولكن ماذا؟

فأناجيل لوقا ويوحنا ومتّى وبرنابا بالإضافة لأعمال الرسل والموسوعة البريطانية كلـــها تؤكد بأن السيد المسيح كان رسول الله إلى الإسرائيليين أو بـــني إســـرائيل، (وهـــذا ورد في الأناجيل هكذا:

.Barnabus 52: 13, Mathew 15: 21, John 6: 14, Luke 7: 6

فما هي العقيدة النصرانية نحو السيد المسيح؟

فبالرغم من كل تلك الكتابات والنصوص المقدسة فإن النصارى لا يؤمنون بالسيد المسيح عليه السلام كإنسان عادي ولكنه كولد للإله الأب الخالد.. ونتيجة لذلك فإنه خالد كأبيه.

فكيف أوّلت الديانة النصرانية ذلك؟

لقد حاولوا تأويل هذه الحالة لاهوتياً فقالوا بأن الأب عندما غضب من الجنس البشري بسبب خطيئة آدم الأولى بالأكل من الشجرة المحرمة مما استحق عليه الطرد من الجنة فإنه تعالى قد قرر بدافع من رحمته أن يتخذ أسلوباً يكفر به عن تلك الخطيئة ومن ثم يصبح راضياً بنتيجة ذلك..

فماذا فعل الرب؟

لقد أرسل (ابنه) الوحيد عيسى إلى الأرض وذلك عندما أودعه في رحم أمه مريم العذراء The Virgin Mary لتلده كما تلد أي أم أخرى وليدها..

فماذا فعلت به أمه؟

لقد تولت أمه رعايته وتربيته حتى شب وكبر كأي إنسان من الجنس البشري.. حتى جاءه الوحي الإلهي وأمر بتبليغ رسالة ربه لبني إسرائيل بعد أن كان قد أصبح في سن الثلاثين من العمر..

فهل سارت أمور تبليغه الرسالة بسهولة، أم ظهرت في طريقه صعوبات؟

لقد تصدى له قومه بنو إسرائيل بشدة، فأخذوا يكيدون له ويطاردونه من مكان إلى آخر ليتوقف عن دعوته بنبذ الدنيا ومتاعها والإقبال على العبادات والطاعات وكامل الروحانيات..

وأخيراً إلى ماذا انتهت مكائدهم؟

لقد حرضوا الرومان حكام البلاد في ذلك الوقت ضده ظلماً وعدواناً ليقتلوه أو يصلبوه فيرتاحوا منه لأنه كما أوهموهم يسعى ليكون ملكاً على البلاد ويطردهم منها كحكام لها..

فماذا فعل الرومان؟

لقد استجابوا لدسائس اليهود بعد أن تعرضوا لإغراءات الرشوة فحكموا على السيد المسيح بالصلب.. وفي الوقت الذي كانوا يداهمون فيه مكان وجوده مع تلامذته كان يهوذا الأسخريوطي أحد تلامذته في صحبتهم ليدلهم عليه، ثمناً لرشوة قبضها من اليهود مقابل ذلك..

وهنا تقول أناجيلهم الموجودة بين أيديهم بأن الرومان قد ألقوا القبض عليه بإشارة من تلميذه يهوذا الأسخريوطي وساقوه لمحكمة صوريّة انتهت (بصلبه)..

وأما بعض الكتابات الأخرى ومنها إنجيل برنابا فإنها ترفض هذه الرواية وتصر على أن عيسى المسيح لم يقبض عليه هو نفسه وإنما قبض على يهوذا الأسخريوطي نفسه بعد أن جعله الله شبيهاً للغاية بالسيد المسيح الذي رفعه الله تعالى إلى السماء كما تشهد جميع الأناجيل وإن كانت شهادتها تحدد الرفع بعد (الصلب المزعوم)..

ولكن كيف تؤول الديانة النصرانية عقيدة التثليث؟

تعرض من يدعونه ابن الله لهذا الصلب والقتل المزعومين؟

صحيح أنهم يعتقدون أن السيد المسيح لم يرتكب أية خطيئة يستحق عليها هذه العقوبة ولكنهم يرون أنها لم تكن عقوبة له وإنما إجراء إلهياً اتخذه (الأب) ليفتدي (بابنه) الوحيد عيسى المسيح آدم وجنسه بسبب خطيئته بعصيان أمر (الأب) والأكل من الشجرة المحرمة فيكون (صلبه وقتله) كفارة لتلك الخطيئة ولا سيما بعد أن اتخذ من (ابنه) شكل أحد أفراد ذرية آدم..

والعهد الجديد يقرر.. ولكن ماذا؟

وعليه فإن (الأب) تبعاً للعقيدة النصرانية هو (والد) (للابن) عيسى من خلال الروح القدس **The Holy Ghost**.

ولكن الأناجيل وأعمال الرسل في العهد الجديد تقرر ثلاثة حقائق هي:

الحقيقة الأولى: أن الله واحد لا شريك له ولا صاحب، وهذا ما ورد في إنجيل متى ٢٣: ٨، وفي إنجيل مرقس ١٢: ٣٠-٣١، وفي إنجيل يوحنا ٢٠: ١٨.

والحقيقة الثانية: أن عيسى هو رسول الله الواحد وليس أكثر من ذلك، وهذا ما ورد في إنجيل متى ٢١: ١١، وفي إنجيل لوقا ٧: ١٦، وفي إنجيل يوحنا ٧: ٤٠ و٨: ٤٠.

والحقيقة الثالثة: أن عيسى هو رسول الله إلى بني إسرائيل فقط وليس إلى البشرية كافة، وهذا ما ورد في إنجيل متى ١٥: ٢١-٢٤، ١٠: ٥-٦، وفي أعمال الرسل ١١-١، ١٠-٢٨.

فكيف حصل هذا الانتقال للديانة النصرانية بجوانبه الثلاثة ؟

ذلك أن هذه الديانة في صورتها الحالية قد انتقلت من عقيدة الوحدانية إلى عقيدة التثليث، وانتقلت من عقيدة أن عيسى هو رسول الله إلى أنه ابن الأب، وانتقلت من عقيدة أن

عيسى قد أرسل إلى بني إسرائيل بخاصة إلى أنه أرسل للعالم بعامة فكانت عملية الانتقال ذات جوانب ثلاثة..

فهل لعملية الانتقال هذه أي صلة بالديانة النصرانية في أصلها؟

بالطبع لا، لأن الحقائق الثلاثة التي قررتها مختلف الأناجيل وغيرها من الكتابات والنصوص المقدسة لديهم تخالف ذلك تماماً، كما أن العديد من العلماء الغربيين يؤكدون ذلك، ومنهم ولز **Wells** في كتابه المشهور: مختصر التاريخ..

ولكن من ارتكب هذه النقلة؟

إن العديد من العلماء ومنهم الأستاذ الدكتور أحمد شلبي يؤكدون في مجال الأديان المقارنة بأن هذه النقلة للديانة النصرانية أو على الأدق والأصح هذا الانحراف قد حصل بسبب شاؤول أو بولس أو القديس بولس عندما أضاف بجرأة جملة واحدة إلى أمر السيد المسيح عليه السلام المزعوم الموجه لشاؤول أثناء سفره من القدس إلى دمشق للكيد للنصارى..

فقد قال له السيد المسيح عليه السلام حسب زعمه: «توقف يا شاؤول عن تعذيبي وادع للنصرانية»..

فتبعاً لما يقوله أولئك العلماء فإن شاؤول أضاف لأمر السيد المسيح عليه السلام المذكور هذا عبارة ليصبح هكذا: «توقف يا شاؤول عن تعذيب ابن الله..» فأضاف عبارة (ابن الله) وهذا ما يراه إنجيل يوحنا وتراه أعمال الرسل..

مسيرة بولس

وبعدها سار بولس في طريقه ينسج على هذا المنوال في نقل كلمات السيد المسيح عليه السلام وتأويلها هي وجميع وصاياه وتعاليمه..

ولكن من عارض؟ ومن أيد هذه النقلة؟

لقد قاتلت أغلبية النصارى الآسيويون فعلته بمعارضة شديدة، وقد فشل تماماً أن يفرض رأيه عليهم، ولكنه وجد الحل على أيدي النصارى الأوربيين ولا سيما الإمبراطور الروماني قسطنطين.

ولكن متى كان ذلك؟ وكيف؟

ذلك أن هذا الإمبراطور قد تدخل بصورة مباشرة في قرارات مؤتمر نيقية الذي عقد عام ٣٢٥ ميلادية (**Conference of Niqiei**) وفرض على المؤتمرين وجهة نظـــره في عقيـــدة التثليث لتكون عقيدة الديانة النصرانية بدلاً من عقيدة التوحيد **Trinity Belief in Place of Unitarianism**.

<u>وهكذا أصبحت عقيدة النصارى.. ماذا؟</u>

ونتيجة لذلك نستطيع القول دون الخوض في التفاصيل بأن النصرانية الحالية تختلف في نظرتها وتقديرها لله عن ذلك لدى الإسلام.. ذلك بأنه يرى أنه سبحانه الواحد الذي لا شريك له في الخلق وفي التدبير وأما هي فقد رأت بأنه أب لعيسى (ابنه الوحيد)..

واعتقد أتباعها من النصارى بأن هذا (الابن الوحيد) هو الوسيط بين الإنسان وبـــين (الأب).. وأما اليهودية فقد أشركت مع الله ما أسموها بالآلهة من أشكال مختلفة من المخلوقات كما مر بنا.

فالنصارى باتوا يرددون: (لا جنة دون هذا الوسيط **No Heaven Without This Mediator**)..

<u>ولكن ما هي نظرة الإسلام لهذه الوساطة **Mediation** ؟</u>

إن الإسلام يرفض عقيدة الوساطة هذه ويصر على أن إيمان الإنسان الصادق بوحدانية الله تعالى وأعماله الصالحة بالطاعات هي وحدها طريقه إلى جنـــة الله ورضـــاه وإن وجـــدت الشفاعة النبوية يوم الحساب لمن يستحقها فقط ناهيك عن احتمال الشفاعات الأخرى الفرعية التي لا تمر إلا برضى الله تعالى المرتبطة بسلامة إيمان الشخص وطاعاته..

<u>ولكن أي ديانة تلتقي مع النصرانية في عقيدة التثليث؟</u>

إنها ديانة الهندوسية.. ولكن كيف؟

إن الهندوسية، كما مر بنا، ترى أن الإله الأكبر لديهم **Brahman** وهو يشتمل على ثلاثة آلهة أقل منه كبراً هي براهما **Brahma** وفيشنو **Vishnu** وشيفا **Sheifa**.

وها هي النصرانية ترى، كما مر بنا أيضاً، بأن الثلاثة: الأب والابن وروح القدس هم إله واحد..

ونرى أيضاً بأن كلا الديانتين ترى بأن الآلهة الثلاثة تلتقي وتتوحد في إله واحد، فالنصرانية تراه في (الأب) والهندوسية تراه في براهمان العظيم..

الأديان الأخرى والتثليث:

ونظرة عامة من جهة أخرى إلى جميع الأديان الأخرى السماوية والأرضية فإننا لا نجد شيئاً من عقيدة التثليث هذه لدى أي من تلك الديانات..

ماذا تقول اليهودية في الميتزفا **Mitzvah** ؟

إنها ترى في ملمحها المركزي الميتزفا بأن على معتنقيها أن يجتهدوا في السعي لتحقيق الحياة الأفضل، وهذا ما تلتقي فيه مع الإسلام وإن كانت لا تحرص على ربط المساعي الدنيوية كلها بالإيمان والطاعات كما يفعل الإسلام..

وأما في النظرة للعلاقة بين الإنسان والإله فإن النصرانية لها طريقها الفريد بين الأديان السماوية الثلاثة في تحقيق الروحانية لدى معتنقيها من البشر.. وتلك هي الرهبانية..

ولذلك فالنصرانية تختلف في المسعى للروحانية عن اليهودية والإسلام الديانتين السماويتين الأخريين إذ لا يوجد شيء من الرهبنة ولا صوامعها لدى اليهودية بل مجرد انصراف وركض وراء الحياة ومنافعها الدنيوية،

كما لا يوجد شيء من ذلك لدى الإسلام إذ رهبانية معتنقيه هو الجهاد والحرب المقدسة بجميع أصنافها الفكرية والسياسية والعسكرية وإن تأثرت بعض الفئات المتصوفة بتلك الرهبنة..

وكما لدى النصرانية رهبانية روحية فإن لديها المسعى الدنيوي الذي لا يلتقي بأي شكل من الأشكال مع مسعى اليهودية المغرق في الدنيوية ولا مسعى الإسلام الجامع بين الدنيوية والأخروية..

فماذا ترى الديانات الثلاثة في الأخلاق ؟

ترى النصرانية بأن الله يشدد كثيراً على الجانب الأخلاقي في بني إسرائيل لأن الجانب المادي كان مسيطراً والجانب الأخلاقي مهملاً.. أو منسياً.. فلا يوجد أي حدود لدى النصرانية تفصل بين الروحانية والأخلاقية..

وكذلك الحال في نظر الإسلام للأخلاق إذ يصر على أنها ضبط السلوك الإنساني بالأوامر والنواهي الربانية المتصلة بالعلاقة الفردية، أي علاقة الإنسان بنفسه..

وأما الديانة اليهودية فإن الحدود بين الأخلاقية والروحانية غير واضحة كما هي لـــدى الديانتين السماويتين الأخريين الإسلام والنصرانية. فالتعاليم والتقاليد اليهودية تصر علـــى أن السلوك الفردي هو الذي يأتي بالفرص الروحانية الثرية وليس العكس.

فعقيدة النصرانية في التثليث لها آثارها على الأخلاقية الفردية والمنظومة الخلقية كلها وذلك بطريقة كلية بسيطة ودقيقة: فما يأمر به (الأب) ويبلغه (الابن) وينقله إليه (الروح القـــدس) مـــن الأمور الخلقية بشكل عام هو الواجب الأتباع.. وهذا بالطبع يختلف عما لدى اليهودية التي تفصل بين الإله وأوامره ونواهيه إن لم تنساها كلياً وبين السلوك الفردي والجماعي..

وأما الإسلام فإنه يؤكد استقلالية الأخلاق والتصرفات الأخلاقية كمنظومة منفصلة عن منظومتي: العقائد والعبادات التي تنظم علاقة المسلم بربه والمعاملات والعقوبات الـــتي تـــنظم علاقته بغيره من المخلوقات..

فالأخلاق تنظم علاقة المسلم بنفسه بشكل واضح محدد من جهة وتمازج جميع جوانب الحياة الأخرى من حيث إلزام المسلم بملاحظتها مع كل ما يتصل بها: فيكون مثلاً صـــادقاً في عقيدته وعبادته، كما يكون صادقاً في معاملاته مع غيره..

فما علاقة النصرانية بالإيمان العقلاني والعقيدة العقلية؟

تحاول النصرانية في ضوء علاقة العقيدة بالعقل أن تتدبر توازناً بين التعقيـــد الفكـــري المتنامي والتقدير العميق للتقاليد والعقيدة، فتحاول أن تستجيب لمتطلبات الاكتشافات العلمية وتعتبرها مما تقره تقاليد الكنيسة وعقيدة النصرانية..

بينما الإسلام لديه قواعد محددة في تقدير العلوم وما تتوصل إليـــه مـــن اكتشـــافات واختراعات بحيث لا تخلط بينهما في شيء باستثناء دعوة الإنسان المسلم لمتابعة جهود العلماء واكتشافاتهم من أجل إعمار الأرض وتسهيل حياة الإنسان عليها..

فالعلوم في نظره لا تخص دين معين ولا فكر مبدئي معين وإنما هي عالمية لجميع البشر ما دامت لا تتعلق بوجهة النظر في الحياة، وأما إذا تعلق منها أي شيء بذلك فعندها فقط يضبط أخذه أو تركه بتلك الفكرة والحكم..

وأما اليهودية فإنها باندفاعها وراء المنافع الدنيوية تندفع وراء العلوم وإبداعاتها حرصـــاً على السيطرة على الدنيا ومختلف جوانبها.. وهذا بالطبع يختلف عن الإسلام الذي يعطي الدنيا حقها والآخرة حقها..

وللمقارنة في نظرة الأديان الثلاثة التقديرية لله تعالى نجد أن:

النصرانية تنظر له تعالى (كأب) نظرة جدّية عالية في ضوء تلك الاعتبارات التي ذكرت سابقاً،

ولكنها تبقى أقل اعتبارية من نظرة الإسلام الذي يفرده سبحانه في الخلق والتدبير بينما هي تشرك معه شيئاً من مخلوقاته..

وكذلك الحال بالنسبة لليهودية.

فالنصرانية تنظر إليه تعالى إذن في عقيدتها كواحد من ثلاثة وإن كانت هـذه النظـرة تعطيه من الاعتبار والتقدير أكثر بكثير من اليهودية التي لا يهمها شيء بجانب المنافع الدنيوية..

وللمقارنة نتساءل عن دور الشك في العقيدة الدينية لدى الأديان الثلاثة: فهل ذلـك موضع مقارنة؟

إننا نجد أن النصرانية تعتمد على عدم الشك في عقيدة التثليث،

بينما اليهودية لا تعير هذا الشك أي اهتمام طالما كان الإيمان بالله في نظر عقيدتها ليس موضع اعتبار إن وجد أو لم يوجد،

وأما الإسلام فإن الشك موضع ملاحظة في بداية البحث عن الإيمان والأحكام، وأمـا بعد الإيمان بالله ورسوله وكتابه فلا مجال لأي شك في ذلك، وأما في المعاملات فيبقـى الظـن الراجح هو المعمول به في الأحكام المنظمة لها ما دام لا يوجد نص قطعي من كتاب أو سنة أو إجماع الصحابة أو القياس الشرعي..

المبحث السادس : الله في نظر الإسلام

إن الديانة الإسلامية مبنية على عقيدة مكونة من جملتين هما «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

فالجملتان لا تدلان على مجرد عقيدة دينية كأي دين ولكنها إيمان شامل.

فما هي النقاط الثلاث أصلاً في العقيدة بحق الله تعالى؟

إنها النقاط الثلاث التي يجب بحثها بوضوح:

١- وجود الله تعالى، و٢- وحدانيته أو تعدده تعالى، و٣- صفاته تعالى.

اما بالنسبة لوجوده تعالى:

فالإسلام يختلف في نظرته لوجوده تعالى عن اليهودية لأنه يرى أن جميع المخلوقات الأرضية والسماوية تشهد وتقر بحقيقتها وواقعها وبطريقة عقلية قطعية بأن وجوده تعالى متحقق قطعاً وبدون أدنى ريب أو شك..

ولكن كيف ذلك؟

ذلك أن كل مخلوق يشهد في ذات وجوده بالإضافة لتنظيمه وتدبيره بأنه بحاجة للخالق المطلق الوجود المطلق القدرة، كما ورد في القرآن الكريم بسورة البقرة الآية ٢٥٥.. كما أن هناك آيات أخرى كثيرة تشير إلى ذلك.

وكذلك عقل الإنسان وإدراكه وغرائزه تؤكد وجود الله تعالى وقدرته المطلقين، كما تؤكدان حاجتهما لوجود الله تعالى وتدبيره، كما ورد في القرآن الكريم بسورة يونس الآية ٣٤ والآية ١٠٧ بالإضافة لآيات أخرى عديدة كما ورد في سورة الروم الآيتين ٢٣ و٢٤ وفي سورة النحل الآية ٥٣..

وأما بالنسبة لتعدده تعالى وصفاته..

فإن النقاط التالية التي ستتعرض لهذين الأمرين ستوضح ذلك في موضعه أكمل توضيح..

وكفكرة استباقية يؤكد الإسلام كما مر في عقيدته وإيمانه بأن الله تعالى واحد لا شريك له، فعقيدته تقوم على الوحدانية وليس على الثنوية ولا التعددية..

وأما صفاته تعالى فإن شيئاً من مخلوقاته كما ترى العقيدة الإسلامية لا يشبهه ولا هو سبحانه تعالى يشبهها، فهو واحد في ذاته وواحد في صفاته..

ولكن ما علاقة المخلوقات بالخالق؟

إنه سبحانه ليس فقط خالقاً لجميع المخلوقات ولكنه أيضاً مدبر لكل واحد منها بنظام خاص أودعه فيها سواء كانت من الأحياء أو الجمادات أو السوائل أو الغازات..

فهو إذن مدبر لمخلوقاته الحية.. ولكن كيف؟

إن إثبات ذلك يعتمد على واقع المخلوقات المحسوس الملموس أولاً ثم على النصوص القطعية التي تستند تماماً إلى الأدلة العقلية الحسية.. ذلك أن نصوص القرآن الكريم المتصلة بالعقيدة الإسلامية تبين علاقة المخلوقات في وجودها وتدبيرها بالله الخالق المدبر.. فإنها تبين

التدبير الرباني للعلاقات الثلاث التي يمكن أن توجد بين الإنسان ونفسه من جهة أولى، وبينه وبين غيره من المخلوقات من جهة ثانية، وبينه وبين خالقه من جهة ثالثة..

وماذا يعني التدبير هذا لعلاقات الإنسان الثلاث؟

إنها تعني أن ما هو أدنى من الإنسان المتميز في خلقه بالعقل هو أولى بالتدبير الرباني كالإنسان..

لا شك أن هذا هو نداء العقل والغرائز لبيان سبب وجود وخلق هذا الوجود وبيان من يحتاج إليه في تدبيره وتنظيمه والذي إما أن يكون خالق هذا الوجود كله وهو القادر على ذلك قدرة مطلقة لا شك فيها والعالم بكل مخلوقاته وحاجتها لهذا التدبير والتنظيم، وإما أن يكون هذا الخالق قد ترك تدبير مخلوقاته وتنظيمها لقدرات الإنسان في مجال الإنسان وقدرات ما يسمونه طبيعة الأشياء غير الحسية والأحياء الأخرى غير الإنسان لتنظيمها وتدبيرها مع ما تتعرض له كل هذه القدرات التي تنسب للطبيعة من تغيرات تحت الظروف والعوامل الخارجية في محيطها القريب أو البعيد والداخلية في ذاتها وفي نموها وحركتها..

ولذلك يمكن الجزم بأن الله تعالى هو المدبر والمنظم لجميع المخلوقات المادية غير الحية..

فالكون كمجموع العالم المادي غير الحي يعلن ليل نهار بأن أحداً غير الله الخالق المطلق في وجوده وعلمه وقدرته لا يستطيع أن يخلقه ويدبره..

وأن هذا الخالق لابد أن يكون واحداً لا شريك له وإلا لكان الاختلاف قد حصل في الخلق والتدبير،

وهذا ما ورد في القرآن الكريم ــ سورة المؤمنون ــ الآية ٩١ كما ورد في آيات أخرى.

كما يمكن الجزم بأن الله تعالى إذن هو مدبر ومنظم الحياة.. ولكن كيف؟

ذلك أن الحياة في المخلوقات الحية بجميع أصنافها ما هي إلا التعبير عن ظاهرتي الحركة والنمو اللتين تظهران على الأحياء جميعاً وإن اختلفت مستوياتها، وأن تلك الحياة تقر وتعترف بوجود وتدبير الله الواحد.. وإلا لتعرضت في وجودها وبقائها للتدمير والشقاء إذ ستقاصي الأحياء الكثير من ذلك بسبب قلة المعرفة وقلة القدرة على التدبير والتنظيم بجانب ما لدى الخالق العليم القدير..

ولا ننسى أن النظام الذري في جميع المخلوقات

يقر ويعترف بوحدانية الله تعالى..

فمثلاً عملية تفكير الإنسان تقوده بدون أدنى شك إلى الاعتراف والإقرار بوجود هذا الخالق العليم المدبر، لأنه عندما يفكر بعمق وباستنارة في الذرة كأصغر شيء محسوس ملموس فإنه سيصل إلى الإيمان بالله الواحد في وجوده وقدرته..

ولكن.. لماذا؟

ذلك لأن نظام حركة شحنات الذرة إما أن يخلق نفسه بنفسه كاحتمال أول لدى ذاك النوع من التفكير العقلي وإما أن نفس شحنات الذرة من ألكترونات وبروتينات هي التي تخلقه..

ولكن بالنظر لأن كلاً منهما بحاجة للآخر: فلا نظام بلا شحنات ولا شحنات بلا ذرة، ولأن كلاً منهما بحاجة إذن لعامل خارجي أو قوة قادرة على الخلق والتدبير، فإن هذا يؤكد وجود الخالق الواحد لهما جميعاً..

وهذا ما ورد في كتاب الشيخ محمد عبده (رسالة الوحدانية)، وفي كتاب مولانا محمد علي: دين الإسلام، وفي موسوعة وجدي على لسان هيرتشل **Hertchel** العالم الفلكي الإنجليزي ــ صفحة ٥٠٣..

وهذا وكثير مثله وغيره يؤكد وجود الله تعالى ووحدانيته..

وبهذه الطريقة نستطيع أن نقول أن وجود الله تعالى ووحدانيته قد تأكدتا من ناحية وجهة نظر العقيدة الإسلامية، وأن هذا التأكيد يشمل مطلق وجوده ووحدانيته وقدسيته..

أما وجوده فقد سبق أن أشرنا إلى بيان ذلك مما تنطق به المخلوقات من حاجتها في وجودها وتدبيرها إلى وجوده وتدبيره،

وأما وحدانيته فقد أكدنا وما زلنا نؤكد بأنها قد تأكدت وأنها تعني أنه سبحانه الواحد الأحد والذي لا شريك له لا في ذاته ولا في صفاته، والذي لا يقبل القسمة إلى أجزاء ولا الجمع من أجزاء، والذي لا ترد في حقه الثنوية ولا التعددية لا في ذاته ولا في وجوده ولا في قدرته ولا في علمه.. وهذا مما أورده القرآن في الكثير من السور والآيات من مثل سورة الأنبياء ــ آية ٢٢، وسورة المؤمنون ــ آية ٩١، وسورة القصص ــ آية ٨٨..

وسورة الإخلاص تؤكد.. ماذا؟

إنها تؤكد صفاته سبحانه وتعالى، فالسورة بكاملها اسماً ونصاً تؤكد أن الله تعالى واحد لا شريك له في وجوده وقدرته، وأنه تعالى لم يلد أو ينجب أطفالاً ولا أنه قد ولد من أي أب، وأنه تعالى ليس له مثيل ولا ند..

فماذا من صفاته أيضاً؟

إنه تعالى الرحمن الرحيم.. فكل سورة من سور القرآن الكريم تبتدئ بآية منها تقول: بسم الله الرحمن الرحيم مما يعني أن القارئ يبدأ قراءته قائلاً باسم الله أي أقسم بالله الذي ليس فقط صاحب الرحمة بل صاحب قمة الرحمة وغاية الرحمة، وأنه سبحانه ليس الرحيم بخلقه فحسب وإنما هو قمة الرحمة بهم وغايتها.. وأن أحداً من مخلوقاته لن يملك هذه الرحمة ولا يتصف بها في سلوكه ومعاملاته، وأن هذه الرحمة لا تلحقها في مطلقها النسبية ولا الصفات البشرية..

وماذا من صفاته أيضاً؟ إنه سبحانه العفو المحب.. ولكن لمن؟

إنه تعالى المطلق في كرمه، وفي عفوه، وفي حبه.. وذلك لأولئك الذين يتوبون من ذنوبهم وأخطائهم وينوبون إلى ربهم طائعين له في أوامره ونواهيه: ملتزمين أوامره ومجتنبين نواهيه.. وهو سبحانه وتعالى شديد العقاب لأولئك الكافرين الجاحدين له في وحدانيته وفي كامل تدبيره لجميع خلقه وموجوداته.. وهو سبحانه من مطلق رحمته يحذر وينذر دائماً أولئك المخطئين الآثمين ليجتنبوا ارتكاب تلك الأخطاء والآثام التي درجوا عليها، ولينتهوا عن كل ما ارتكبوه أو ما زالوا يرتكبونه بالتوبة عنها والإصرار على الإقلاع عنها والإقبال على عمل البدائل الطيبة عنها.. وأنهم متى فعلوا ذلك سلباً وإيجاباً بالتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل فعليهم أن يسعوا جادين لطلب الرحمة والرضوان من الله تعالى العفو الكريم..

فالله تعالى إذن يختلف في نظر العقيدة الإسلامية

عما في نظر العقيدة النصرانية والعقيدة اليهودية..

إنه تعالى يختلف عن الله (الأب) لدى النصرانية وعن (يهوه) لدى اليهودية..

(فالأب) لدى ثالوث النصرانية هو واحد من ثلاثة وإن كانوا يتحدون ليشكلوا واحداً.. فهم يرددون في صلواتهم ما يعبّر عن ذلك أصدق تعبير (بسم الأب والابن وروح القدس إله واحد آمين).. فالأب والابن وروح القدس لديهم إله واحد.. فكيف أصبح الثلاثة واحداً؟!

فبغض النظر عن تأويلاتهم اللاهوتية من المستحيل شطب الكيانات الثلاثة لا في واقع توصيفهم ولا في معنى العبارة: فالأب عندهم هو الله، والابن هو عيسى، وروح القدس هو جبريل في قول بعضهم ومريم العذراء في قول الآخرين.. فكيف جمعت هذه الكيانات المحددة الأوصاف والواقع وأصبحت (إلهاً واحداً)؟!

وهو تعالى يختلف عن الإله لدى اليهود الذين يلومونه لإيقاع جميع المصائب والمتاعب في حقهم..

وهو تعالى يختلف بهذه المناسبة لدى النصارى الذين يرجون عفوه عن جميع ذنوبهم بحجة أنه تعالى قد افتداهم وكفّر ذنوبهم بالتضحية (بولده) الوحيد الذي (صلب) لهذا القصد..

ما هي نظرة الديانات الثلاثة في بناء البشرية في أمة واحدة؟

إن الإسلام وحده هو الذي يسعى لإيجاد الأمة الإسلامية الواحدة من خلال توجهه للناس كافة ليعتنقوه بدلاً من معتقداتهم وأديانهم الأخرى ويعيشوا عليه في دولة واحدة ويدعوا له..

وأما اليهودية فهم يدّعون بأن ديانتهم توجد أمة واحدة من البشرية، وهم كاذبون لأن الحقيقة تناقض ذلك حتى في (دولة إسرائيل) التي تعارض طوائفها اليهودية بعضها البعض دينياً وخلقياً إلى درجة إنكار حقهم في إيجاد الدولة وفي التعدي على وجود وأملاك أهل فلسطين..

وأما شهود يهوه **Jehovah Witnesses** فهي مجرد محاولة يحاولونها تحت تأويلاتهم الخاصة للنصرانية كما يزعمون كحركة نصرانية، زاعمين أنهم يسعون لإدخال الناس كافة في النصرانية الجديدة المطوّرة حسب أفهامهم وذلك لكي يحققوا وجود الأمة اليهودية الواحدة التي تحكم البشرية كلها..

وأما النصرانية فهي تنسب إلى الله تعالى ما يخالف نص الإنجيل بأنها مرسلة للناس كافة وأن عيسى عليه السلام ليس كما قال الإنجيل مرسلاً لبني إسرائيل خاصة وإنما لعموم الناس كما أن موسى في نظر اليهودية ليس مرسلاً لبني إسرائيل خاصة وإنما للناس عامة.. مما يعتبر خروجاً تاماً عن نصوص التوراة والإنجيل نفسيهما..

والآن لنعد للصلاة لدى الأديان الثلاث:

فهل ترى أنها واحدة في عبادتها لله تعالى أم أن هناك صلوات مختلفة لديها؟

إن طريقة الصلاة في الديانة اليهودية سواء للأفراد أو الجماعات وفي البيوت أو المعابد تشبه ما لدى المسلمين والنصارى في تأدية الصلوات الخمس المفروضة لدى المسلمين في المساجد كصلوات جماعية و تأدية الصلوات الأخرى النافلة في المساجد أو البيوت كصلوات فردية مما يعتبر هو الأفضل والأولى، وكذلك الحال في تأدية صلوات النصارى في الكنائس أيام الأحد فقط من كل أسبوع كصلوات جماعية وفي كل المناسبات في البيوت كصلوات فردية، ولذلك كانت الصلوات اليهودية الجماعية في معابدهم وكنسهم أيام السبت من كل أسبوع وصلواتهم الفردية في البيوت في جميع المناسبات..

وهل هي متشابهة لدى الأديان الثلاث أو مختلفة؟

إنها مختلفة تماماً كما يظهر من تأدية اليهود والنصارى والمسلمين لصلواتهم في معابدهم وكنائسهم ومساجدهم..

فاليهود يمارسون صلواتهم في كنسهم ومعابدهم الجماعية أيام السبت بشكل مشي ودوران يتلون أثناءه التلاوات المعينة من كتبهم المحددة وهم يحركون رؤوسهم إلى الأسفل والأعلى..

وأما النصارى فإنهم يجلسون على مقاعد ليستمعوا موعظة الأحد ويرددوا بعض التلاوات والأناشيد على أنغام الأورغ..

وأما المسلمون فلهم صلوات خمس في اليوم والليلة بالإضافة لصلاة ظهر الجمعة بدلاً من صلاة الظهر، فهي صلوات الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء، وكل منها بعدد معين من الركعات وإن كانت تلتقي في تلاوة سورة الفاتحة من القرآن الكريم في كل ركعة ثم بتلاوة ما تيسر من القرآن سواء من سوره القصيرة أو بعض الآيات من السور الأخرى وفقاً لما لدى المصلي من الحفظ.. وينصرف المسلمون من مساجدهم بعد شيء من الأدعية والذكر يرددونها قبل وبعد كل صلاة..

وأما طريقة الحوار، طريقة السؤال والجواب في كتب الأديان الثلاث التي تتلى أثناء الصلوات.. فهل هي متشابهة أم لا؟

إن هذه الطريقة التي تسمى بالحوارية **Catechism** تظهر في الديانة اليهودية كما هي في الإسلامية وإن كانت أقل منهما في النصرانية..

فالمعروف لدى المسلمين أنهم كانوا يعقدون في مساجدهم قبل الصلوات أو عقب الصلوات على الأغلب الأعم حلقات نقاش موضوعها العلوم الشرعية واللغوية المختلفة من أجل الفقه والعلم بالدين الإسلامي بجميع علومه، وهذا ما كان لا يحصر في أهل مذهب من المذاهب الإسلامية دون غيره بل كل المذاهب كانت تمارسه وإن كان قد حجر على الجميع ذلك إلى حد كبير في الوقت الحاضر لأسباب يسمونها بالأمنية بينما لم يكن لهذا الحجر من وجود على مدى جميع العصور الإسلامية الماضية.

وقد كان يلاحظ أن تلك المناقشات والحوارات الجماعية أو الثنائية قد تصبح ساخنة بين أطرافها دون أن تسقط في المهاترات والشتائم.. وبالطبع كان ذلك في تلك العهود من الرقي الفكري والاتساع الثقافي من أمثال العصر العباسي من عصور دولة الخلافة الإسلامية..

فهل من مقارنة بين العصر العباسي والعصر الحاضر للأمة الإسلامية؟

لقد كانت تلك المناقشات والحوارات ليس فقط لفهم العلوم الشرعية واللغوية وإنما أيضاً للدفاع عن العقيدة الإسلامية النقية الصافية من كل الأفكار الدخيلة التي كان الفرس والإغريق والهنود وفلاسفتهم والمتأثرون بهم يحاولون إدخالها على الإسلام وفكره وثقافته.. فكانت قوة الأمة الإسلامية في القمة، وكانت بالتالي في ثقافتها في القمة مما جعل الدخلاء يحاولون الاندساس بين أبنائها ليدسوا إليهم أفكارهم..

وهذا بالطبع على النقيض من العصر الحاضر الذي آلت فيه الأمة الإسلامية إلى ضعف مهين أمام الأمم الأخرى وبالذات الرأسمالية الديمقراطية بعد أن تبخرت أو كادت الأمم الاشتراكية، وجعلها ضعفها مزقاً ونهباً لتلك الأمم.. وكل ذلك بسبب ضعف فهمها والتزامها لعقيدتها الإسلامية وأفكارها ناهيك عن تعرضها لهذا العداء الشرس والحرب الضروس التي تحاول دولة القطب الواحد مع من ينجر معها أن تخوضها ضد الإسلام والمسلمين باسم الحرب ضد الإرهاب والأصولية والتطرف والتشدد.. وما هو إلا الخوف من صحوة المارد الإسلامي من جديد وكأنهم يتصورونه للقضاء على وجودهم كبشر على الأرض مع أنه يستهدف إنقاذهم مما هم فيه وعليه من الظلم للشعوب والأمم والفساد في النظم والتشريعات والانحلال في الأخلاق..

وعليه كيف تنظر الأديان الثلاثة لبعضها البعض؟

وهي تلتقي إلى حد بعيد على إله واحد؟

إن الإسلام وحده هو الذي يعترف بالديانتين الأخريين.. فنجد في التوراة بأن يهوه **Jehovah** قد تكلم مع موسى عليه السلام مخاطباً له ليخبر بني إسرائيل بأنه هو رب وإله إبراهيم عليه السلام وولده اسحق وحفيده يعقوب..

فمثل هذا الخطاب معروف في القرآن الكريم ولكن دون ما يعمدون إليه من شطب ذكر إسماعيل عليه السلام ولد إبراهيم الآخر..

فاليهود يتجاهلون تماماً من ناحية أخرى أي إشارة إلى السيد المسيح عليه السلام في جميع كتبهم المقدسة..

وأما القرآن الكريم فهو من ناحية أخرى يستنكر ذلك التجاهل ويؤكد الاعتراف بالسيد المسيح عليه السلام وبموسى عليه السلام على حد سواء وبدون أي اختلاف في ذلك عن محمد عليه وآله وصحبه السلام كرسل الله تعالى..

ومن جهة أخرى فإن الإسلام لا يعير اهتماماً للاختلاف في التسمية لله تعالى بين أنه سبحانه هو الله في الإسلام وهو جاد **God** لدى النصرانية المتجلزنة وهو ألوهيم **Jehovah** لدى اليهودية وذلك بالنظر لأن هذه الأديان الثلاث سماوية وتعبد نفس الإله الواحد وإن كانت هناك انحرافات عن الوحدانية لدى اليهود والنصرانية.

الإسلام وحده..هو الذي يعترف بالرسولين الآخرين موسى وعيسى عليهما السلام ويعترف بالتالي بالديانتين اليهودية والنصرانية كمنزلتين من الله تعالى وإن كان ينكر عليهم ما أعملوه في كتبهما من تغيير وتحريف، بينما اليهودية المحرفة لا تعترف بالديانتين الأخريين النصرانية والإسلام وبالتالي لا تعترف برسوليهما عيسى ومحمد عليهما السلام، وأما النصرانية فهي لا تعترف بالإسلام وبالتالي بالرسول محمد عليه وآله وصحبه السلام ولكنها تعترف بموسى عليه السلام وبالتالي بديانته اليهودية مع شيء من التعديل والتبديل في ما يسمونه النصارى بالكتاب المقدس مما يشمل العهد القديم وهو التوراة والعهد الجديد وهو الإنجيل..

فالعهد القديم من كتاب النصارى يختلف في بعض الروايات عنه من كتاب اليهود ولا سيما أن توراقم وتلمودهم قد أعملوا فيهما من التحريف الشيء الخطير سواء فيما يتعلق بالعقائد أو الأحكام..

وهكذا جاء العهد القديم لدى اليهود يختلف عن ما يعتبر بالعهد القديم لدى النصارى مع أن المفروض أن يكونا نفس الكتاب ما دامت النصرانية تعترف باليهودية إذ جاءت مكملة لها ومعدلة كما ينسبون إلى السيد المسيح قوله: «ما بعثت لأنقص النـــاموس ولكــن لأتمــم الناموس» إذ المقصود هنا بالناموس هو التوراة أو العهد القديم..

الحياة الأخرى وموقف الأديان الثلاث منها:

فهل هو متشابه أو مختلف؟

إن الديانة الإسلامية تعتبر هذه الحياة الدنيا كجسر لتلك الحياة الأخرى، فعلى المسلم أن يجد ويجتهد في إيمانه الخالص والصادق وفي طاعاته لربه ما أمكنه الاجتهاد لينال جزاء ربه العادل في الحياة الأخرى بإدخاله في الجنة.. فالحياة الأخرى في نظر الإسلام هي الحياة الخالدة بعد الحساب في الجنة للمؤمنين الصادقين العاملين وفي النار للكافرين المكذبين المفسدين، ذلك لأن الدار الآخــرة في نظر الإسلام دار جزاء وحساب وأما الدار الدنيا فهي دار تكليف وابتلاء..

وأما الديانة النصرانية فهي وإن اختلفت عن الإسلامية في النظرة إلى الحساب والجزاء، وفي موضوعهما، إذ ترى أن الله (الأب) قد كفرّ عن البشر جميع خطاياهم إذا اعترفوا بها أمام القسيس الراعي للواحد منهم، وأن ذلك التكفير قد جاء نتيجة ما يسمونه بافتدائهم من قبل (الأب) بالتضحية (بابنه) الوحيد في سبيل ذلك..

فبالرغم من هذا الاختلاف في موضوع الحساب والجزاء، بالإضافة إلى أنهم لا يـــرون إنكار الإسلام ورسوله عليه وآله السلام له أي علاقة بالحساب والجزاء في نظرهم..

فبالرغم من هذا الاختلاف في ذلك إلا أن اليوم الآخر أو الحياة الأخرى في نظرهم تشـــبه بشكل ما ما لدى الإسلام في كونها دار حساب وجزاء وبالذات على الإيمان (بـــالابن) كوســـيط (للأب) وعلى التزام ما بلغه عن (أبيه) في قول بعضهم وما بلغه هو نفسه كإله مماثل (للأب)..

وأما بالنسبة لليهودية فإنها تهمل تماماً الحياة الأخرى إلى حد بعيد حتى لتجـــد كتبـــهم المقدسة تخلو من ذكرها وذكر الدار الآخرة ويوم الحساب والجزاء، وأن هذه الحياة الـــدنيا ومنافعها هي كل همهم وتوجههم.. وكأنه لا حساب ولا جزاء لديهم على كل أعمالهم في هذه الحياة الدنيا!!

والآن ما هي نظرة الديانات الثلاث نحو العلاقات البشرية الثلاث: مع الخالق، ومع النفس، ومع المخلوقات.. فما هي؟

إن الإسلام يجمع في نظرته وتشريعاته وتنظيمه العلاقات البشرية الثلاث: مع الخالق بالعقائد والعبادات، ومع المخلوقات بالمعاملات والعقوبات، ومع النفس بالأخلاق والمطعومات والملبوسات..

فهو يجمع هذه العلاقات الثلاث على نفس المستوى من الأهمية، فلا يجعل تنظيم العلاقة بين المخلوق وخالقه بالعقائد والعبادات مقدمة على تنظيم العلاقة بين المخلوقات فيما بين بعضها البعض، وإلا لكان ديناً روحانياً ولا قيمة لإسعاد المخلوقات عنده بما يضع لها من تشريعات وتنظيمات تنظم صلاتها فيما بين بعضها البعض، كما أنه لا يقدم هاتين العلاقتين على العلاقة بين الإنسان ونفسه بالأخلاق والمطعومات والملبوسات وإلا لكان كل همّه وتوجهه إلى المنافع الدنيوية أو الناحية الروحية ليس غير..

فالإسلام عندما يراعي القيم الأربعة في تنظيم العلاقات الثلاث يضع في اعتباره تحقيق هذه القيم الأربعة من معاملاته:

فهي مع ربه وخالقه القيمة الروحية التي تتحقق بالعقائد والعبادات، وهي مع المخلوقات الأخرى إما القيمة المادية إذا قصد من تعامله مع الآخرين المغانم أو المكاسب المادية في معاملاته المالية والتجارية المختلفة، وإما القيمة الإنسانية إذا قصد من معاملته مع الآخرين معونة المحتاجين وغوث الملهوفين وتفريج المكروبين، وتبقى القيمة الرابعة وهي القيمة الخلقية التي تتحقق عند الإتصاف بأخلاق معينة يقصد الالتزام بها بينه وبين نفسه سواء عند التعامل مع الله تعالى أو مع الناس أو مع النفس وسواء كان في مجال تقصّد الأخلاق المعنية عند ذلك التعامل أوتقصّد تناول مطعومات ومشروبات معينة أو تقصد ارتداء ملابس معينة..

فأين هي هذه العلاقات الثلاث والقيم الأربع من الديانتين الأخريين النصرانية واليهودية؟

إن اليهودية تفصل تماماً وبشكل واضح بين الإنسان وبين الله تعالى الذي يرونه حسب عقيدتهم ذا دور حاسم وقاطع في توفير المغانم والمكاسب الدنيوية ليس غير في هذه الحياة.. فالعلاقة مع الخالق إذن محصورة في تحقيق القيمة المادية ليس غير بحيث تخضع القيم الثلاث

الأخرى لها خضوعاً تاماً.. وذلك ظاهر بشكل جلي في توراتهم وتلمودهم اللتين تجيزان فيهـــا كل الأفعال البعيدة عن الأخلاق الفاضلة وعن التعاطف الإنساني وعن الأعمال الروحية كـــل البعد.. فهو سبحانه في نظرهم خالق رحيم عطوف ما دام يعينهم على تحقيـــق تلـــك المنـــافع الدنيوية وإلا فهو إله فظ قاس.. سبحانه.

وأما الديانة النصرانية فإنها في تنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق تعتمد أولاً على عبارة تنسب للسيد المسيح عليه السلام هي (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله) مما يفصل تماماً بين الله وتنظيم الحياة الدنيا.. ولكن هذا الفصل ينحصر في ظروف الحياة: فعندما مثلاً يتسلم رئـــيس الأساقفة أو البابا أعلى كرسي في الحكم، كما حصل في العصور الوسطى وفي مطلـــع عهـــد النهضة، فإنهما يقبضان بيد حازمة على السلطة في أوربة..

كما تعتمد ثانياً على العقيدة بالإيمان (بالأب والابن والروح القدس) وأن على المؤمن بها أن ينخلع من هذه الدنيا ومنافعها بالتخلي عن جميع أموالها ومنافعها ومتعها والانصـــراف بالتالي إلى العبادات، فهي إذن تغرق في السعي لتحقيق القيمة الروحية إذ تقدم ذلك بل تجعله بديلاً عن القيمتين المادية والروحية معاً، وأما القيمة الخلقية في علاقة الإنسان بنفسه فإنها موضع اعتبار وملاحظة تبعاً لما يسمونه بالوصايا العشـــر **The Ten Commandments**، وأمـــا القيمة الإنسانية فهي أيضاً موضع ملاحظة، وملاحظة شديدة، طالما كانت الوصـــايا العشـــر المذكورة تشمل عون المحتاج..

وبالمناسبة فإن ما نشاهده من الأعمال الخيريّة التي تؤديها الجمعيات التابعة للكنـــائس والمدعومة من الحكومات الموجودة في أرضها وخارج أرضها ولا سيما الجمعيـــات التبشـــيرية والتي تحاول أن تركز نشاطاتها على مجالات الضعف الإنساني في التعلـــيم ومكافحـــة الجهـــل والطب ومكافحة الأمراض والعمل ومكافحة البطالة ولو على شكل محدود أكثر بكثير مـــن المجالين السابقين.. ما نشاهده من هذه الأعمال والتي يضمها مجلس الكنائس العالمي تحت مظلته لخير شاهد ودليل على ذلك..

ولكن للأسف تبقى جميع هذه النشاطات الخيرية خاضعة لتوجيه السياسات الحكوميـــة لبلادها كما حصل وما زال يحصل في كل مكان من أقطار العالم الثالث وبالذات في أفريقيـــة، وهذا الأمر مما يجعل إمكانية تحقيق القيمة الإنسانية جنباً إلى جنب مع الروحية والخلقية موضع

شك إن لم يكن ينفي تحقيقها كلياً ما دامت لم تعد أعمالها الخيرية مقصودة للخير الإنساني وإنما للأهداف السياسية..

وهكذا يظهر البون الشاسع بين الديانات السماوية الثلاث بشأن هذه العلاقات الثلاث أحياناً بتركيز الحرص لدى اليهودية على القيمة المادية التي تتحقق بإهمال اعتبارهم لعلاقة المخلوق بالخالق وتحقيق القيمة الروحية والاكتفاء بعلاقة المخلوق بالمخلوق وتحقيق القيمة المادية التي من أجلها يجري تجاوز القيمتين الأخريين الإنسانية والخلقية إذ تجعلان تابعتين أيضاً للقيمة المادية، بمعنى أن ما يحقق من الأعمال الإنسانية والخلقية الوصول للقيمة المادية فهو موضع تقدير واعتبار وما لا يحققها فهو غير مرغوب فيه بل غير مستهدف من ذات الأعمال نفسها مهما كان مظهرها إنسانياً وخلقياً..

فالبون الشاسع بين اليهودية والديانتين الأخريين يظهر بتركيز اليهودية على القيمة المادية في جميع الأعمال مهما كان مظهرها أو طابعها غير ذلك بينما الإسلام لا يسمح للقيمة المادية من أن تسيطر على القيم الثلاث الأخرى الروحية والإنسانية والأخلاقية ذلك لأن أوامر الله تعالى ونواهيه موضع مراعاة جادة دائمة في كل الأعمال التي تشمل جميع هذه الجوانب.. فكما يجب أن تعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً فتحقق فيها القيمة المادية جنباً إلى جنب مع القيمتين الأخريين الإنسانية والخلقية فيجب أن تعمل لآخرتك بملاحظة طاعة الله تعالى في كل أوامره ونواهيه وكأنك تموت غداً فتحقق القيمة الروحية..

فالإسلام يفرض على المسلم مثلاً وهو يصلي لله تعالى طلباً لتحقيق القيمة الروحية أن يهب لنجدة الملهوف، حتى روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قد تصدق أثناء صلاته، أو إعانة المريض فيقطع المصلي المجاور في الصف للمريض الذي سقط مغشياً عليه أثناء صلاته، يقطع صلاته ويبادر لإعانة هذا المريض ونقله للمشفى ويعتبر أنه في صلاة ما دام لم يتكلم..

كما يدعو الإسلام المسلم الذي يجلس في متجره أن يباشر تقديم الصدقات المالية لكل من يطلبها فلا يمنعه عمله المالي لتحقيق القيمة المادية من ملاحظة القيمة الإنسانية بالعون المالي والقيمة الخلقية بالكلمات اللطيفة التي يسمعها للفقير إذا لم يستطع أن يعينه بالمال..

ولذلك تبتعد الديانات الثلاث بعضها عن بعض في المراعاة الجادة لتحقيق القيم الأربعة من الأعمال البشرية بهذا الشكل، ولكنها من ناحية أخرى تلتقي بشكل آخر: فهي تلتقي في

القيمة المادية والأعمال الموصلة لها والحرص عليها وإن كانت اليهودية لا تربطها بالله إلا من حيث حصرها به تعالى دون غيرها، وأما الإسلام فهو يحرص على تحقيقها بالأعمال نفسها التي تراها اليهودية والنصرانية وهي الأعمال المادية ولكنه يربطها كما يربط غيرها وليس هي فقط بالله تعالى وأوامره ونواهيه..

وأما القيمة الروحية فهي موضع متابعة تامة من الإسلام بالعقائد السليمة والعبادات القويمة، ولكنها موضع استغراق شديد من النصرانية التي سعت لتخليص بني إسرائيل من الاستغراق في القيمة المادية وإعادتهم للناحية الروحية، ولذلك بقيت هذه القيمة موضع إهمال لإهمال الصلة بالله تعالى..

ولذلك نتساءل عن نظرة الأديان الثلاثة لصلة الله تعالى بالحياة وتنظيمها..

فنجد أن اليهودية كما تفصل بين الله والإنسان فإنها تعتقد أن الله تعالى لا صلة له بحياة الإنسان إلا كما ذكرنا من باب مساعدته في تحقيق المنافع الدنيوية ليس غير، وأما النصرانية فإنها تعتمد على مقولة تنسب للسيد المسيح (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله) فالحاكم له الحياة وتنظيمها والله له الكنيسة وعبادتها، ولذلك يجب فصل الكنيسة عن الحياة أي فصل الدين عن الدولة، فالله سبحانه محصورة علاقته في نظرهم بالكنيسة وشئونها.. وإن كان هذا الحال يخضع لديهم للأوضاع الفكرية والسياسية.. في العصر الواحد، فإن كان من الممكن لرئيس الأساقفة أن يصل لكرسي الحكم كما حصل للأسقف مكاريوس في جزيرة قبرص فلا مانع ديني يمنعه من ذلك،وإن كان بابا روما قادر على الوصول للسيطرة على كراسي الحكم كما كان يحصل في العصور الوسطى في البلدان الأوربية فلا مانع ديني يمنعه من ذلك.. وعندها تسقط مقولة «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ويصبح من الممكن أن تعطي ما لك لقيصر وأما إعطاء ما لقيصر لله فهذا موضع نظر..

وأما الإسلام فلا يوجد فيه فصل الدين عن الحياة أو عن الدولة لأن الإسلام دين والدولة جزء منه، فأوامر الله تعالى ونواهيه تنظم جميع شؤون الحياة في علاقات الإنسان الثلاث فلا يبقى لجميع مجالات الحياة مجال دون أن تنظمه تلك الأوامر والنواهي.. وهذا التنظيم تتولى الدولة الإسلامية القيام به رعاية وتطبيقاً وحماية وتبليغاً..

وعليه فإن الدين في الأصل لا علاقة له بالحياة ولا بالدولة لدى الديانة اليهودية وإن كانت «دولتهم إسرائيل» تدعي أنها دولة يهودية من حيث مراعاة الدين اليهودي في تشريعها، والحقيقة أنها دولة علمانية لا علاقة لها في جميع تشريعاتها بالدين اليهودي وإنما تسمى باليهودية تبعاً لديانة أكثرية سكانها ليس غير..

وأما لدى الديانة النصرانية فإنه صلح ويصلح مطية للدول والحكومات والحكام لتحقيق مآرب سياسية ومغانم دنيوية، وأما هو في الحقيقة فلا دولة فيه ولا علاقة له بالدولة..

وأما لدى الإسلام فإنه لا فصل بين ا لحياة والدين، وبين الدولة والإسلام لأن تشريعه يقدم النظم الكاملة لجميع جوانب الحياة المطلوب من الدولة توليها ورعايتها..

وعليه فإن إبراهيم الخليل عليه السلام كان جداً.. لمن؟

لقد كان عليه السلام الجد الأكبر لليهود والنصارى والمسلمين لأنه عليه السلام كان الجد الأكبر لموسى عليه السلام ولعيسى المسيح عليه السلام ولمحمد بن عبد الله عليه وآله الصلاة والسلام.

فلم يكن إبراهيم عليه السلام أول يهودي ولا أول نصراني كما تدعي اليهودية والنصرانية لأن عليه السلام جاء قبل اليهودية والنصرانية..

{ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين} ــ سورة آل عمران ــ الآية ٦٧ أي كان عليه السلام سائراً مع الحق وخاضعاً للحق، والحق هو الله تعالى، وما كان من المشركين البعيدين عن الحق..

وكان إبراهيم عليه السلام إذن مسلماً.. كيف ؟

لقد كان عليه السلام مسلماً ليس من باب الدم ولكن من باب الدين، إذ كان عليه السلام رسولاً كغيره من أنبياء الله ورسله منذ عهد البشرية الأول بأبيهم آدم عليه السلام وحتى آخر نبي ورسول محمد عليه وآله وصحبه السلام، فكانوا كلهم أنبياء الله تعالى الواحد الأحد ورسله المبلغين لرسالاته.

ولكن الإسلام قد نزل رسالة للرسول محمد عليه وآله وصحبه السلام. فكيف كان إبراهيم عليه السلام والأنبياء الرسل من قبله ومن بعده كلهم مسلمين؟

ذلك أن كلمة مسلم تعني لغة المؤمن بالله والخاضع المطيـــع لأمـــره تعـــالى كخـــالق المخلوقات، والقدير في ذلك وفي تدبيرها، والعليم بكل أمورها وشؤونها وما ينفعها وما يضرها، وما يلزمها لكل ذلك وما لا يلزمها..

فهو عليه السلام بهذا المعنى اللغوي للكلمة مسلم، وأما من حيث المعنى الاصـــطلاحي فقد اصطلح وصف مسلم لكل من يدين بدين الإسلام ليس غير..

فقوله تعالى {إن الدين عند الله الإسلام..} ـــ من الآية ١٩ من سورة آل عمران يعني أن الدين على طول ومدى البشرية المقبول عند الله من جميع الأمم والشعوب هو الدين الذي كان أتباعه يسلمون ويخضعون ويطيعون الله تعالى الذي آمنوا بوجوده وبقدرته وعلمه وتدبيره لكل المخلوقات..

وهذا المعنى ينطبق على الأديان الثلاث: اليهودية والنصرانية والإسلام على حد سواء..

وأما قوله تعالى {ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين} ـــ الآية ٨٥ من سورة آل عمران ـــ فإنه يعني الدين الخاتم الذي أنزله على رسوله محمد عليه وآله السلام للناس كافة بدلالة رفض غيره من الأديان منذ وقت نزوله وحتى قيام الســـاعة الدال عليه كلمة (يبتغ) وبدلالة ما ستلحق من يتبع غير هذا الدين من الخسران في الآخرة عند الحساب والجزاء..

وعليه يمكن الجزم بل يجب الجزم بأن إبراهيم عليه السلام لم يكن يهودياً ولا نصـــرانياً لأنه قبل ديانتي اليهودية والنصرانية ولكنه كان حنيفاً أي مائلاً عن الباطل إلى الحق، أي متبعاً الحق، كما كان مسلماً أي مؤمناً بالله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وكان خاضعاً طائعاً لجميع أوامره تعالى،

فإسلامه عليه السلام لم يكن بمعنى تابعيته للدين الإسلامي الخاتم لأنه جاء قبل نزولـــه وإنما بمعنى ما يطلق على جميع الأديان في أصولها التوحيدية لله تعالى كخالق ومدبر لخلقه جميعاً، وفي دعوتها لعبادة وطاعة هذا الخالق المدبر وفقاً لما أمر به ونهى عنه في رسالاته لرسله وأنبيائه.

وعليه فليس لدين من هذه الأديان الثلاث أن يدعي أن إبراهيم عليه السلام كان تابعاً له.. وفي هذا الأمر تلتقي هذه الأديان تمام اللقاء..

ختام المقارنة:

وفي ختام هذه المقارنة بين الديانات الثلاث نتساءل عن معنى قوله تعالى {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً} ـ من الآية ٤٨ من سورة المائدة:

فماذا تعني؟

لقد ظهر من البيان السابق أن الديانات الثلاث تلتقي في أصل الدين من الإيمان بالله وطاعة أوامره ونواهيه، ولكن هذه الآية تضيف بياناً جديداً بأن كل الأديان السماوية افترقت في موضوع الشريعة والمنهاج بحيث امتازت كل أمة أو مجتمع عن غيره فيما أنزله تعالى من تشريعات لمعالجة مشاكله وتنظيم شؤونه، كما امتازت بالمنهاج أو الطريقة الواجب إتباعها لالتزام تلك التشريعات والعمل بها وتطبيقها عليهم أنفسهم إذا كانت خاصة بهم وعلى غيرهم إن كانت شاملة لهم ولغيرهم، وهو الحال الذي انفردت به رسالة الله تعالى لنوح عليه السلام ولمحمد عليه وآله السلام.. وأما بقية الأديان فقد كانت خاصة بالقوم الذين نزلت عليهم ليس غير..

الخاتمة

وباختصار نقول بأن الديانات الستة التي وردت في هذا البحث: الكونفوشية والهندوسية واليهودية والنصرانية والإسلام تختلف بعضها عن بعض فيما يتصل باهتماماتها في العلاقة بالحياة الدنيا كما رأينا في هذه الدراسة عند المقارنة بينها وبين وجهات نظرها بصدد الله تعالى الذي تعتبر النظرة بشأنه هي لب أي دين أو ديانة وكل دين أوديانة.

فالديانات السماوية الثلاث: اليهودية والنصرانية والإسلام تنظر إلى يهوه **Jehovah** وإلى (الأب **Father**) وإلى الله تعالى نظرة مختلفة من الواحدة إلى الأخريين..

وهذا بالنسبة للديانات السماوية الثلاث وأما بالنسبة للديانات الأرضية الأخرى الثلاث: الكونفوشية والهندوسية والبوذية فإننا لا نرى وجوداً حقيقياً للإله أو للآلهة باستثناء لدى الهندوسية بينما الديانتين الأخريين: الكونفوشية والبوذية فإنهما مجرد طريقين أو نهجين لإصلاح أو إسعاد الأسرة والمجتمع والفرد على حد سواء..

والسؤال الحاسم الآن هو: ما الذي يجب أن تفكر به الإنسانية بعمق واستنارة؟ وما هو الإجراء الواجب اتخاذه بشأن ذلك؟

فعلى جميع الشعوب والأمم قاطبة أن تفكر بعمق واستنارة بشأن الدور الحقيقي والفعلي للدين في الحياة، وأن تقرر بصورة قاطعة وبأسلوب المقارنة الدقيق النزيه أي الأديان تتبع وتلتزم بشكل كامل في هذه الحياة وذلك من أجل نفع وخير هذه الحياة الدنيا وتلك الحياة الأخرى.

فمن منطلق الحيْدة والنزاهة ندعو جميع الآخرين بكل صدق وإخلاص للتخلي عن التعصب لما هم عليه من العقائد والأديان وذلك عند الحكم على عقيدة الإسلام وشريعته لتتحقق معرفتهما بموضوعية وواقعية، وليقرر من منطلق الموقف العقلي والوجداني أو الفكري والمشاعري الموقف تجاههما..

وبدون أدنى ريب نقول بأن من سيختار الإسلام وليس غير الإسلام هو الذي سيستجيب لفطرته وطبيعته الإنسانية ولقناعته العقلية بشأن العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية..وأما من يصر على التعصب لموروثه من العقائد والأديان الأخرى سواء كانت السماوية أو الأرضية فإنه بلا أدنى شك قد استمر في تقليد الماضي واتباع تراث الآباء والأجداد لمجرد التقليد السهل والاتباع الأعمى وهو في ذلك يحرم قراره من البحث العقلي العميق المستنير والدراسة المقارنة الواعية الصادقة النزيهة..

وأي إنسان مستعد لتحمل مثل هذه المسؤولية ذلك اليوم وغداً وبعد غد؟!!

* * * * *

وبانتهاء بحث الأديان المقارنة ، البحث الخامس عشر ، ينتهي كتاب (لمن كان له عقل .. فليتدبر هذه البحوث الإسلامية)، وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ..

والحمد لله رب العالمين

المراجع

١- القرآن الكريم، ترجمة معاني وتعليق أ. يوسف علي لاتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا.

٢- القرآن الكريم، ترجمة معاني مع النص العربي كاملاً للكاتب أ. يوسف علي - لاهور - باكستان.

٣- التفكير - للإمام محمد تقي الدين.

٤- سرعة البديهة - د. إدوارد دو برونو.

٥- تعليم التفكير - د. إدوارد دو برونو.

٦- موسوعة الفقه الإسلامي - د. وهبة الزحيلي.

٧- تفسير الجامع لأحكام القرآن - للإمام محمد بن أحمد القرطبي.

٨- الشخصية الإسلامية - للإمام محمد تقي الدين.

٩- مفاهيم إسلامية - للإمام محمد تقي الدين.

١٠- التربية الإسلامية - د. عبد الرحمن النحلاوي.

١١- العقيدة الإسلامية - للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة.

١٢- تربية الأولاد في الإسلام - للشيخ عبد الله علوان.

١٣- نظام الإسلام - للإمام محمد تقي الدين.

١٤- المراجعات - للسيد عبد الحسين شرف الدين.

١٥- الوصي - للسيد علي تقي الحيدري.

١٦- العصمة - للسيد حسين يوسف مكي العاملي.

١٧- السقيفة - للشيخ محمد رضا المظفر.

١٨- سيرة النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم - لأبي محمد عبد الملك بن هشام.

١٩- تاريخ الطبري - لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري.

٢٠- القاموس المحيط - لمجد الدين الفيروز أبادي.

٢١- الإتقان في علوم القرآن - لجلال الدين السيوطي.

٢٢- الإحكام في أصول الأحكام - لسيف الدين أبي الحسن الآمدي.

٢٣- الموافقات - لأبي إسحاق الشاطبي.

٢٤- الإمامة والسياسة - الإمام تقي الدين بن شهاب الدين.

٢٥- الأحكام السلطانية - لأبي الحسن الماوردي.

٢٦- المواقف - لعضد الدين الأيجي.

٢٧- شرح المواقف - للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني.

٢٨- نظام العقوبات في الإسلام - للإمام محمد تقي الدين.

٢٩- نظام الحكم في الإسلام - للإمام محمد تقي الدين.

٣٠- نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية - أ.د. عمر الشريف.

٣١- الحل الإسلامي - أ.د. يوسف القرضاوي.

٣٢- العدالة الاجتماعية - للإمام الشهيد سيد قطب.

٣٣- الإسلام وضرورة التغيير - د. محمد عمارة.

٣٤- التبشير والاستعمار - د. مصطفى الخالدي، د. عمر فروخ.

٣٥- إرشاد الفحول - الإمام الشوكاني.

٣٦- أصول السرخسي - السرخسي.

٣٧- الإحكام في أصول الأحكام - الآمدي.

٣٨- الإحكام في أصول الأحكام - لإبن حزم.

٣٩- المستصفى - للإمام الغزالي.

٤٠- شرح تنقيح الفصول - للقرافي.

٤١- شرح البدخشي وشرح الأسنوي - للقاضي البيضاوي.

٤٢- اللمع في أصول الفقه - للشيرازي.

٤٣- أصول الفقه - للشيخ محمد الخضري.

٤٤- الوسيط في أصول الفقه - للدكتور وحبة الزحيلي.

٤٥- أصول الفقه - الشخصية الإسلامية ج٣ - للإمام تقي الدين النبهاني.

٤٦- العهد الجديد بالعربية - عن نسخة الملك جيمس الإنجليزية للعهد الجديد والعهد القديم - مع طوباويات ماك آرثر ووصف الحياة المسيحية المتألقة - لجمعيات أورورا التبشيرية لهيئة تحالف الإنجيل - فلوريدا - الولايات المتحدة الأمريكية.

٤٧- إنجيل برنابا - دراسات الدين المقارنة - لسيف الله أحمد فاضل.

٤٨- حضارة الهند - ج. لوبان.

٤٩- أديان مقارنة واستشراق - للأستاذ الدكتور أحمد شلبي.

٥٠- موسوعة الأساطير والخرافات - هيئة علم أساطير المحيط الهادئ - جان كنا بيرت.

٥١- لم يكن الإله في النار - لدانيال غوردس.

٥٢- الأديان العالمية الكبيرة - لسعيد حبيب.

٥٣- تاريخ الشعب العبري - لشارلس فوستر كنت.

٥٤- تاريخ الأديان - للبروفسور ريفاخ.

٥٥- تاريخ الأديان والطوائف - للأستاذ الدكتور يوسف العش.

٥٦- الكتاب المقدس - العهد الجديد - لدار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط - بيروت - لبنان.

٥٧- الكتاب المقدس - العهد الجديد والعهد القديم - لدار الكتاب المقدس في العالم العربي.

٥٨- ثقافة الهند والجوانب الروحية فيها - للبروفسور آتريا.

٥٩- جمعية شهود يهوه - جوردون داغار.

٦٠- نور آسية (للبوذية) - سير إدوين آرنولد.

٦١- أناشيد الحب - كيف تصبح يهودياً - جوليوس لاستر.

٦٢- رسالة الوحدانية - محمد عبده.

٦٣- عند تقاسم الخبرة الدينية - جيرالد غورت وآخرون.

٦٤- وصايا آبائنا - بيتر بتزيل.

٦٥- الشعب والديانة في الهند - للبروفسور ويتش.
٦٦- السيرة النبوية - لابن هشام.
٦٧- أسئلة السماء - لعزتيل إنريخ.
٦٨- الأديان والطوائف - دراسة مقارنة - لأبي الفتح الشهرستاني.
٦٩- الدين الإسلامي - لمولانا محمد علي.
٧٠- ثورة الدين المعاصرة - ج. س. ويل.
٧١- إظهار الحق - لرحمة الله الهندي.
٧٢- الكتابات (النصوص) المقدسة - الكونفوشية - كتاب أنالكتس **Analects** لكونفوشيس - طباعة جاروسلاف باليكان.
٧٣- الكتابات (النصوص) المقدسة - الهندوسية - كتاب ريج فيدا **Rig Veda** - طباعة جاروسلاف باليكان.
٧٤- سارافا - السحر البرازيلي الأفريقي - كارول داو.
٧٥- مزامير داوود الواحد والستون - اختيار وترجمة ديفيد ر. سلافيت.
٧٦- قصة الحضارة - وول ديورنت.
٧٧- فهم الحركات الدينية الجديدة - جون أ. صليبا.
٧٨- موسوعة وجدي - للبروفسور وجدي.

* * * * *

لمن كان له عقل

فليتدبر هذه البحوث الإسلامية

١- الشورى في الإسلام
٢- التفكير وطريقة تعليمه المثلى
٣- الإدارة في العهود الإسلامية
٤- عقوبة التعزير في الإسلام
٥- الاستخلاف في نظر الإسلام
٦- شروط بيعة الخليفة
٧- نبذة من السيرة النبوية
٨- الإسلام وقيم الأعمال
٩- تداول المال والتجارة في نظر الإسلام
١٠- جواز اليمين ووجوبه
١١- موقف الإسلام من الوحدة
١٢- التأمين في نظر الإسلام
١٣- الأنكحة الفاسدة
١٤- الإجماع كأصل فقهي
١٥- أديان مقارنة



ISBN 978-9957-05-165-5 (ردمك)